CHRISTIAN

WOLFF

PENSAMIENTOS RACIONALES ACERCA DE DIOS, EL MUNDO Y EL ALMA DEL HOMBRE, ASÍ COMO SOBRE TODAS LAS COSAS EN GENERAL (METAFÍSICA ALEMANA)

EDICIÓN DE

AGUSTÍN GONZÁLEZ RUIZ

AKAL-CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO



AKAL
clásicos del pensamiento 6

Director:
Félix Duque

Maqueta: RAG
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

La presente traducción ha sido realizada
gracias a una Ayuda a la Creación Literaria
concedida por el Ministerio de Cultura.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-0965-X
Depósito legal: M. 2.173-2000
Impreso en MaterPrint, S. L.

AKAL
clásicos del pensamiento

Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general

(Metafísica alemana)

Christian Wolff

Edición:
Agustín González Ruiz



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

por
Agustín González Ruiz

1. La comunidad Leibniziano-wolffiana

Pocas etiquetas han tenido tan injusto éxito como la de *filosofía leibniziano-wolffiana*. Se suele atribuir a Bilfinger[1] la ocurrencia que históricamente ha cumplido la doble función de privar a Wolff de todo mérito filosófico y de evitar al estudioso del genial Leibniz, también al del revolucionario Kant, tenérselas que ver con un voluminoso sistema de filosofía: en torno a setenta gruesos y densos volúmenes impresos mitad en gótico alemán, mitad en riguroso latín. Al propio Wolff no le entusiasmó nunca la idea de su aventajado discípulo y ello no, o al menos no sólo, por afán de protagonismo, sino, además, por afán de veracidad. Si por *filosofía* o *sistema leibniziano-wolffiano* entendemos, como de ordinario se hace, el que por más que sobrados y conocidos motivos el genial Leibniz se limitó a formular a salto de ensayo y de epístolas, fragmentariamente, un sistema filosófico que el laborioso Wolff zurció, explicó, divulgó e ilustró con ejemplos, entendemos mal, cometemos injusticia tanto respecto de un filósofo como del otro. Sin embargo, cabe la posibilidad de reinterpretar esta etiqueta de manera que no se nos presente, como hasta ahora, como un rótulo fácil y simplificador, sino como una feliz ocurrencia; cabe entender que lo refe-

---

[1] Así, por ejemplo, Heinrich Wuttke, en su prólogo-ensayo a la autobiografía de Wolff se refiere a Bülffinger (en transcripción de la época) como al primero que introdujo la «*confusión*» que implica el rótulo *Philosophia Leibnitio-Wolffiana*, en *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff von Heinrich Wuttke* (1841) contenida en Christian Wolff, *Biographie*, Hildesheim/Nueva York, Georg Olms, 1980, p. 82. Los dos biógrafos de Wolff, tanto Friedrich Christian Baumeister en su *Vita, Fata et Scripta Christiani Wolfii Philosophi* como Johann Christoph Gottsched en su *Historische Lobschrift des Weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, des H. R. R. Freyherrn von Wolff*, coinciden en que Wolff se limita a defender, ampliar, profundizar y sistematizar la filosofía de Leibniz. El propio Wolff, en su autobiografía, *op. cit.*, p.142, se hace eco de esta ocurrencia de Bilfinger y de sus posibles razones. Así, en la p. 141, cuando Wolff enumera sus fuentes, de Leibniz dice conocer el *Schediasma de notione Substantiae* y el *De veritatis cognitione et notionibus*, así como todo lo aparecido sobre la armonía preestablecida en las *Acta Eruditorum* y en el *Diccionario* de Bayle, además, por supuesto, de la *Théodicée* y de los escritos de la polémica Leibniz-Clarke. Wolff concede haber aceptado algunos conceptos de Leibniz y «*haberlos unido a mi sistema*». Wundt, en cambio, en *Die deutsche*..., p.164, defiende que esta etiqueta no se encuentra en los escritos de Bilfinger y que aparece por primera vez en el escrito polémico de Franz Budde *Bedenken*

rido por ella es una comunidad científica, tal como se presenta a ésta en los análisis a que nos tiene acostumbrados la contemporánea filosofía de la ciencia. Pensamos que no cometemos con ello una acto de violencia hermenéutica, sino que se nos antoja como una fructífera interpretación, eso sí meramente hipotética, en la que no podemos ir, por el momento, más allá de la simple verosimilitud. En efecto, a través de este prisma, en el caso de la filosofía leibniziano-wolffiana nos encontraríamos con lo que desde Kuhn se ha venido en llamar una «comunidad científica»[2], fenómeno no fácil de encontrar dentro del ámbito de la Filosofía, aun cuando, como aquí, se toma el concepto en su versión más ligera. En una comunidad de este tipo, se nos presenta un grupo de individuos trabajando sobre los mismos problemas y enfocándolos bajo una misma óptica. Esta óptica que no es sino una teoría (en el sentido más amplio del término), un paradigma (o matriz disciplinar) en el caso de Kuhn, o un sistema filosófico –*in nuce*–, o lo que es prácticamente lo mismo: un núcleo teórico (o un elemento teórico) en el nuestro[3]. Este sistema o teoría es creación original de un solo hombre: aquí, Leibniz. Una vez formulado, en torno al hombre, sobre la teoría (el sistema por desarrollar) comienzan a trabajar una serie de investigadores (filósofos) que lo van desarrollando, ampliando, perfeccionando. Esta labor adquiere diversas formas, entre las que cabe destacar la articulación, esto es, la clarificación sistemática, a veces axiomática, de la teoría que puede llevar consigo la eliminación de elementos innecesarios, redundancias teóricas o pequeñas contradicciones, con el consecuente perfeccionamiento expositivo del sistema; y, sobre todo, la ampliación del campo de aplicación del mismo ya sea mediante la acumulación no trivial de ejemplos o mediante especialización[4], esto es, abriendo campos de aplicación completamente nuevos para la teoría: este aspecto es más difícil de encontrar en Filosofía dada la voluntad tradicionalmente totalizadora de la misma: en Filosofía el creador genial suele proponer siempre un sistema completo donde rara vez hay cabida para las especializaciones, esto es, para las ganancias cuantitativas: las aportaciones ulteriores conducen en este sentido no a saber más, sino a saber mejor.

über die Wolffische Philosophie, 1724, §.13, p.104. Ludovici, por su parte, en su *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Histoire der Wolffischen Philosophie*, §.136 centra la diferencia entre las filosofías de Leibniz y Wolff en el carácter más marcadamente sistemático de la de éste. Idéntica tesis defiende W. Arnsperger, *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar, 1897. Al respecto son de interés también: A. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Chr. Wolffs*, Bonn, 1970, pp.19-25. Esta obra contiene, además, una lista de textos impresos de Leibniz a los que Wolff pudo tener acceso (pp. 22-23). Ch. A. Corr, «Christian Wolff and Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), pp. 240-262. F. Marcolungo, «Principi e Systema. Saggio sui rapporti Wolff-Leibniz», en *Storiografia e Filosofia del Linguaggio*, Padova, 1975. No hay, por supuesto, que pasar por alto la propia correspondencia entre Leibniz y Wolff: C. I. Gerhardt, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff, aus den Handschriften der Königl. Bibliothek zu Hannover*, Halle, 1860, reimpreso en Hildesheim, Olms, 1963.

[2] Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971. El concepto de *comunidad científica* y sus aledaños de *paradigma, matriz disciplinar*, etc., los populariza Kuhn en esta obra pero ya los había anticipado L. Fleck en *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980 (1935) (existe trad. castellana en Alianza) en la forma de «estilos de pensamiento» aunque ello le pasará desapercibido a la «comunidad» de la época.

[3] Para el detalle respecto de los conceptos de elemento teórico, núcleo, etc., véase Wolfgang Balzer, *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*, Madrid, Alianza, 1997.

[4] Nos encontraríamos aquí dentro del denominado «período de ciencia normal» no aplicable *sensu stricto* en nuestro caso, ya que se exige en él la uniparadigmaticidad, esto es, a toda la comunidad filosófica convencida de, creyendo en la verdad sincrónica de un sólo sistema, es decir, hasta el momento música celeste.

En este punto es donde entraría en juego Wolff con relación al sistema en origen leibniziano. Ciertamente este trabajo de desarrollo, articulación, pulimentado, búsqueda de nuevas aplicaciones o ejemplos para el sistema es menos creativo que el de la formulación originaria, pero no deja de tener su importancia y puede reportar gran prestigio para el científico (filósofo) involucrado en él (así tenemos, por ejemplo, a Wolff como al filósofo más leído de su época)[5]. Si las aportaciones, mejoras, etcétera, son considerables (aquí el único criterio de medida lo constituye la propia comunidad de investigadores) puede darse incluso que la teoría original se rebautice y reciba un calificativo adicional, en nuestro caso un nombre compuesto: sistema Leibniz-Wolff (del mismo modo que se habla de las leyes de Boyle-Marriotte, de Stefan-Boltzmann, de Dulong-Petit, etcétera)[6], lo cual no ha de interpretarse, como tristemente ocurrió con «el más grande de los filósofos dogmáticos», en el sentido de que haya que mirar de soslayo, o incluso ignorar, al «perfeccionador» del sistema por una malentendida falta de creatividad, sino, en rigor, más bien lo contrario, ya que en el segundo halla el sistema un mayor acabamiento. Expresándolo de un modo lo más gráfico posible: una persona interesada por el estudio de la Mecánica clásica no recurre hoy –a no ser que su interés sea meramente histórico– a los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton sino a un contemporáneo manual al uso. Del mismo modo que Kant no bebió el sistema leibniziano-wolffiano siempre y necesariamente de las obras de sus creadores, sino de manuales de wolffianos[7] destacados que presentaban las ventajas acabadas de reseñar.

Así pues, otra característica típica de la presencia de un paradigma será el hecho de que a la comunidad científica sólo le interese la versión última y más pulimentada del mismo. Las versiones primeras (en nuesto caso leibnizianas) sólo poseerían un interés histórico-filológico. Cuando alguien desee aprender la teoría o sistema, adoctrinarse o adiestrarse en él, se servirá por tanto de un manual o tratado actualizado aplicando de manera natural un concepto moderno de saber científico que se retrotrae, no obstante, al logos común heraclitano, según el cual no poseen *copy rights* los productos de la razón universal. Estilo del que hace uso Kant sin ningún reparo: pocos filósofos se encontrarán que citen menos sus fuentes de lo que las citaba Kant, quien, como reconociera abiertamente en el período precrítico, se limitaba a tomar aquello que su razón reconocía como válido con independencia de quien fuera el vehículo del hallazgo.

Wolff, por su parte, combate más de una vez contra el prejuicio que pretende hacerlo pasar a la historia como un mero expositor del sistema de Leibniz. Así, en los parágrafos §.100 y §.101 de su *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*, rechaza el que Leibniz base todo su sistema en la doctrina de las mónadas y en la armonía preestablecida:

---

[5] Para el papel desempeñado por el prestigio social en el descubrimiento científico nos permitimos remitir a nuestros a «El actor de las revoluciones científicas», *Themata*, 19 (1998), pp. 59-71 y *Die Netzwerktheorie der Handlung von R. S. Burt: Eine strukturelle und epistemologische Analyse*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1998, pp. 83-91.

[6] O de Mecánica clásica y no de Mecánica newtoniana, o al menos se tiene presente que el referente de ambas expresiones no es exactamente el mismo.

[7] Sabemos, entre otras fuentes, por Borowski, autorizado biógrafo de Kant, que éste sólo seguía a Wolff directamente en sus clases de Matemática, pero prefería los manuales de Meier, para las de Lógica, el de Baumeister primero y luego el de Baumgarten para las de Metafísica y el de Eberhard para las de Física: todos ellos brillantes filósofos de la escuela wolffiana. Ludwig Ernst Borowski, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 23.

esta última es una mera hipótesis (en sentido newtoniano) que Leibniz se ha limitado a constatar pero que no ha explicado suficientemente y que sirve en la medida en que arroja una cierta luz *«en el abismo de la sabiduría de Dios»*[8]. En este sentido es muy esclarecedor lo que Wolff escribe al conde von Manteuffel en carta fechada el 11 de mayo de 1746, donde puede leerse que el sistema de Leibniz *«erst sich da anfänget, wo meines aufhöret»* (*«no empieza hasta que el mío concluye»*)[9]. Ello quiere decir que la armonía preestablecida ni basamenta el sistema tal como Wolff lo concibe ni entra dentro del entramado fundamental del mismo; es una simple hipótesis que puede mostrarse como verosímil una vez que se tiene el sistema completo en sus partes fundamentales y que solventa más dificultades que el influjo físico y el ocasionalismo a la luz de la experiencia. Algo semejante vale decir respecto de las mónadas. En los parágrafos §.598 y §.599 de la obra que estamos presentando se reinterpretan las mónadas leibnizianas en el sentido de las cosas simples de Wolff y en las notas a estos parágrafos[10] se muestra algún reparo a la doctrina de las mónadas de Leibniz: como, por ejemplo, que todas ellas hayan de poseer idéntica especie de fuerza que las convierte en sustancia espiritual[11].

Concretando telegráficamente la influencia positiva de Leibniz puede decirse que gracias a la *Théodicée* abandona Wolff el sistema de las causas ocasionales y la doctrina de las esencias arbitrarias; toma, en cambio, las bases para el desarrollo del principio de razón suficiente, de la interdependencia de todas las cosas y del optimismo. Cerrando el párrafo de influencias cabe entrever a Suárez en la concepción esencialista del ser y a Tomás de Aquino en el modo de entender la relación entre necesidad y contingencia, rechazando la distinción entre propiedades transcendentales y predicamentos.

Con todo ello no se pretende, naturalmente, descartar a Leibniz, sino rescatar a Wolff del inmerecido olvido que padece, al menos, en el entorno cultural hispanohablante y ello no merced a razones meramente histórico-filológicas.

Prosiguiendo con la aplicación de la idea de comunidad científica, el investigador prestigioso y consagrado, Leibniz en este caso, es el encargado de seleccionar al personal investigador que ha de colaborar en las tareas propias de la ciencia normal, que se concentran básicamente en la ampliación del sistema en las modalidades sobredichas[12]. Así, no es de extrañar que el primer contacto Leibniz-Wolff se

---

[8] *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*, §.216, que comenta el §.600 de la *Metafísica alemana*.

[9] En H. Ostertag, «Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels», *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 13, Leipzig, 1910.

[10] *Op. cit.*, §.215.

[11] Aunque se distancia de él en estos puntos, Wolff trata siempre al maestro con sumo respeto y lo presenta como alguien que, en conversación privada sobre las mónadas por ejemplo, realiza manifestaciones breves, casi enigmáticas, en un estilo que le era peculiar, pero que resultan luminosas y certeras una vez que se las ha pensado detenidamente. Kant, por el contrario –que ya pertenece a otro paradigma–, prácticamente se mofa de la monadología en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz a Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 52-53. Para el debate sobre las mónadas, véase «La polémica sobre las mónadas», en Juan Arana, *La Mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp.19-87.

[12] En este sentido nos encontramos con el caso caso revelador que narra el propio Wolff en su autobiografía (*op. cit.*, p.142) de un Leibniz encargándole dedicarse exclusivamente a la Geometría superior y pulir *(excoliren)* su cálculo diferencial. También encaja dentro de nuestra interpretación el que Wolff se dedique fundamentalmente en esta época (*ibid.*, p.143) a tareas metodológicas –típicas

produzca a través de la primera obra de ética del segundo en la que Leibniz ve su sistema ampliado y mejorado.

Sobre el que puede denominarse «capítulo ético» de la obra y de la vida de Wolff debemos detenernos, aunque sea brevemente, porque condicionó el desarrollo posterior del filósofo.

2. La ética

Wolff dedica su escrito de habilitación a cuestiones de Ética, se trata de la obra titulada *Dissertatio de Philosophia practica universalis methodo mathematica conscripta* de 1703. Cuenta Wolff en su autobiografía[13] que Otto Mencke (profesor de Moral y Política en la Universidad de Leipzig y fundador de las célebres *Acta Eruditorum Lipsiensium*) envió esta obra, sin el mismo Wolff saberlo, a Leibniz, al cual entusiasmó el tratado hasta tal punto que se permitió recomendar al joven talento para una importante plaza docente en la Universidad de Halle.

Al llegar a ella a finales de 1706 como profesor de Matemática y Ciencias Naturales, a Wolff no le place demasiado lo que allí encuentra. La Matemática es prácticamente desconocida y en Filosofía domina Thomasius, que no es del gusto de Wolff. Al principio Wolff enseña Matemática y Arquitectura, más tarde Física experimental y luego también Física teórica. Posteriormente, a petición popular, decide impartir clases de Filosofía con éxito creciente. Alumnos de Teología asisten a sus clases y aprenden su método riguroso, lo cual les lleva a solicitar luego de sus profesores definiciones y demostraciones mejores, cosa que provoca el recelo de los teólogos. Tras quince años de éxito en su actividad científica y docente –Wolff es toda una figura dentro y fuera de Alemania– el 12 de julio de 1721, concluido su cargo como prorrector de la Universidad de Halle, elige como tema para el discurso a pronunciar en el acto de entrega del cargo a su sucesor, Joachim Lange, uno de los pietistas más prominentes de Halle, la filosofía práctica de los chinos. En esta *Festrede*, escrita y pronunciada en latín, viene Wolff a defender que los chinos han desarrollado una envidiable filosofía práctica sin necesidad de revelación alguna: filosofía práctica, además, en la que Wolff ve una clara aplicación de la suya.

Confucio habría enseñado que el intelecto puede hacerse con un correcto concepto de lo bueno y de lo malo investigando los fundamentos de todas las cosas. Este «estudio intelectual» llevaría a que la voluntad quiera lo bueno y desprecie lo malo. El fin de toda acción sería la perfección, la propia y la de los demás: a esta perfección última, suma, tenderían todas las acciones.

Confucio se habría adelantado así al propio Wolff arrojando claridad sobre estas cuestiones: la tarea que el propio Wolff se autoencomienda es la de suministrar el grado de distinción necesario. Así pues, la «filosofía práctica universal» –fundamento de Ética, Economía y Política– de Wolff y la china coinciden.

Lo decisivo es que si la moral se basa en la razón, sobra la revelación. La conclusión inmediata de ello, que a nadie se le escapa, es la posibilidad, mejor aún, la facticidad de una moralidad sin religión. Se emplea aquí un argumento de doble filo: aunque no hubiera Dios –que es lo que defienden los ateos–, las acciones

---

de los períodos de ciencia normal– y más concretamente a desentrañar el método de la Matemática para poderlo aplicar en Filosofía.

[13] *Op. cit.*, p. 133.

libres no dejarían por ello de ser buenas o malas; lo cual obligaría también a éstos. Pero ello implica, además, que no se necesita a Dios para fundar la Ética.

Ya la *Metafísica* de 1720 había hecho sospechoso a Wolff de determinismo y ateísmo ante los ojos pietistas: la *Oratio de Sinarum philosophia practica* les confirma en las sospechas. El decano de la Facultad de Teología, Francke, le requiere el manuscrito del discurso. Wolff se lo niega. Estalla la polémica. Cruce de escritos. Francke posee excelentes relaciones con el rey Federico Guillermo I, a quien impresionó mucho que de la doctrina de Wolff se siguiera la inocencia de todos los soldados desertores de su ejército, ya que éstos se habrían visto conducidos a ello por el ineluctable fátum. Resultado: orden del rey de 8 de noviembre de 1723: Wolff tiene que abandonar Prusia en el plazo de 48 horas so pena de ser ahorcado. Wolff se marcha a Marburgo. En 1727 se prohíben sus libros en Prusia. Antes, en 1725, las facultades de Teología y Filosofía de Tubinga y Jena han condenado la metafísica de Wolff por espinosista[14]. Hasta 1736, Lange y sus partidarios escriben alrededor de cincuenta obras y artículos contra Wolff, a los que éste irá respondiendo con meticulosidad asombrosa hasta que, harto de redundancias, vacuidad, animosidad y estulticia dé la cuestión por zanjada[15]. De la acritud de esta polémica dan testimonio títulos como: Daniel Strähler, *Prüfung der vernünfftigen Gedanken des Hrn. Hofrath Wolffs von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, worinnen des Hrn. Autoris Schlüsse examiniret, die Unrichtigkeit derselben gezeiget, dessen Irrthümer an den Tag geleget, und die metaphysische ingleichen die damit verknüpffte moralischen Wahrheiten in größeres Licht gesetzet werden*, 1723, al cual responde Wolff el mismo año con su *Sicheres Mittel wider ungegründete Verleumdungen, wie denselben am besten abzuhelfen*; Joachim Lange, *Beschiedene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfianischen Systemate Metaphysico*, 1725; los opúsculos de Franz Budde, que toman todos la forma de «*reparos*» contra la metafísica de Wolff a los cuales responde éste con un *Klaren Beweis, daß der Herr D. Budde die von ihm gemachten Vorwürffe einräumen und gestehen muß, er habe aus Übereilung die ungegründete Auflagen der Hällischen Widersacher*

---

[14] Ironías del destino: cuando probablemente sea Wolff uno de los filósofos que someta a la Ética de Spinoza a la crítica más rigurosa, pormenorizada e implacable que ésta haya padecido jamás. Wolff dedica a esta crítica 45 parágrafos –del 671 al 716– de su *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, 1737 (Hildesheim, Olms, 1980). De estos parágrafos se publicará en 1744 una traducción anónima al alemán titulada *Herrn Christian Wolff Widerlegung der Sitten-Lehre B.v.S. aus dem andern Theile seiner natürlichen Gottesgelehrheit genommen* que apareció como apéndice a una versión alemana de la Ethica de Spinoza titulada: *B. v. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff. Aus dem Lateinischen übersetzt*. A pesar del desafiante título, de Wolff no se encuentra ni siquiera un eco en importantes obras espinosistas: ni en V. Delbos, *Le Spinozisme*, París, Vrin, 1964, que dedica un apéndice a la relación Descartes-Spinoza en el que no se va más allá de Leibniz; ni en G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975 (1968), donde se llega hasta Leibniz e incluso Suárez pero por encima de Wolff; ni en E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; ni en V. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, por citar sólo algunos ejemplos. Cfr. al respecto J. École, "La critique wolffienne du Spinozisme", *Archives de philosophie*, 46 (1983), pp. 553-567.

[15] Una lista exhaustiva de estos escritos se encuentra en C.G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, 3 partes, Leipzig, 1737-38, 1.ª parte, tercera edición, cap. XIV, pp. 188-321 y 2.ª parte, pp. 504-651.

recht gesprochen. La polémica acaba, además de por hastío, por real decreto: en 1736 Federico Guillermo I prohíbe que se vuelva a escribir contra Wolff. En 1734 le había ofrecido ya repetidas veces volver a Halle. Wolff lo hará en 1740 con otro rey. Ecos de la polémica se encuentran por doquier en la Metafísica alemana.

Así pues, la Ética ocupa dentro del conjunto de la obra de Wolff un lugar muy especial. Es en primer lugar, según acabamos de ver, la vía por la que Wolff entra dentro de la comunidad leibniziano-wolffiana por la puerta grande. Es, además, la causante de un conflicto que marcará su desarrollo posterior y ocupa, ante todo, el centro del interés del filósofo, en consonancia con el cual dedica Wolff los últimos catorce años de su vida, desde que regresa a Halle en 1740 hasta su muerte acaecida en 1754, a la elaboración de su *Ethica* latina, cuyo título completo reza *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*[16], que publica en cinco tomos entre 1750 y 1753. No se trata, como acabamos de ver, de un amor tardío: Wolff se habilitó en Ética y su preocupación primera, netamente metodológica[17], consistirá en aprender el riguroso proceder de la Matemática para aplicarlo a la Filosofía en general, y en particular y primer término a la Ética. No es de extrañar, pues, que Kant, el segundo filósofo a la sombra del cual ha quedado semioculto Wolff, apreciara en éste sobre todo su mérito metafísico dentro del ámbito de la filosofía práctica[18] y, en cita sobradamente conocida, el riguroso método del célebre Wolff, adquisición definitiva que habría introducido en Alemania el espíritu de cientificidad dentro de la Filosofía[19] que a punto estuvo de hacer innecesario al mismísimo Kant de haberse aplicado correctamente. Pero, ¿en qué consiste tan celebrado y prometedor método?

3. El método

Wolff aborda la cuestión del método a aplicar en Filosofía en diversos lugares de su obra. Lo hace, por ejemplo, de un modo exhaustivo en el §.115 del *Discursus praeliminaris* que precede a la *Logica* latina. Aquí, el método filosófico se identifica con el orden que ha de respetarse al argumentar. Orden que ha de amoldarse a las siguientes reglas:

---

16 Tranquilizaremos al lector castellano de nuestra traducción de la metafísica alemana asegurándole que en el terreno de la filosofía práctica, al igual que en el de la teórica, las obras latinas no realizan ampliaciones sustantivas respecto de las alemanas; la mayor extensión y prolijidad de las primeras están condicionadas por el público al que van dirigidas: la comunidad científica europea que no lee en alemán. En consonancia con ello, las exposiciones son más detalladas, pero el sistema es el mismo. Así que el contenido esencial de la Ética de Wolff puede encontrarse también en los *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit* de 1720. Cfr. E. Kohlmeyer, *Kosmos und Kosmonomie bei Chr. Wolff*, Gotinga, 1911, p. 67. A mayor abundamiento cabe citar a Heinrich Wuttke, editor y anotador de la *Autobiografía* de Wolff ya mencionada, quien, respecto de la Metafísica y Ética alemanas, escribe: «Estas obras son más recomendables que las correspondientes redactadas en latín por su mayor brevedad, la cual no impide que sean en muchos asuntos más que exhaustivas», *op. cit.*, p. 141, n. 2.

17 *Autobiografía*, *op. cit.*, pp.121, 139, 143, etc.

18 *Los progresos...*, *op. cit.*, p. 54.

19 Con ello hemos agotado, por cierto, lo que, nos atrevemos a conjeturar, sería el muy probable resultado de una hipotética encuesta destinada a determinar el ideario más bien imaginario, común, al que se reduce Wolff en el mundo filosófico de nuestro país (en parte también fuera de él): *a)* se limitó a reproducir a Leibniz, *b)* fue el más grande de los filósofos dogmáticos (sic) porque lo dijo Kant y *c)* Kant lo destruyó, eso sí, utilizando su mismo método.

1) Deben utilizarse sólo términos definidos con precisión y principios suficientemente probados.
2) Sólo han de aceptarse proposiciones que deriven de principios suficientemente demostrados.
3) Han de definirse (o explicarse) en definiciones previas los términos contenidos en las proposiciones subsiguientes.
4) Se ha de determinar con precisión la condición bajo la cual se atribuye el predicado al sujeto en cada proposición.
5) Las demostraciones han de suscitar en la memoria los conocimientos necesarios para completarlas.
6) Se han de ordenar las proposiciones tal como se suceden en la mente de quien las demuestra.
7) Han de aceptarse hipótesis sólo en la medida en que sirvan al descubrimiento de nuevas verdades.

En otro lugar encontramos que una consecuencia inmediata de la aplicación de este método sería la de alcanzar un mayor consenso entre los filósofos, consenso que, enlazando con lo dicho anteriormente, ha caracterizado desde siempre la labor científica hasta convertirse en nuestro siglo, con la obra de Kuhn, en criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia. La aplicación del método promete además, en segundo lugar y saliendo al paso a la crítica leibniziana del método cartesiano[20], por simple analogía con matemáticos y físicos, el progreso en el descubrimiento de nuevas verdades: «*si quando Philosophiam apodicticam habebimus; major futurus est inter eruditos consensus, cessabuntque innumerae liticulae [...]; major quoque fiet quotidie in novis veritatibus detegendis progressus, exemplo Geometrarum et Astronomorum*»[21].

También encontramos una versión del método reducido a cuatro reglas:

1) Han de darse definiciones precisas de todo aquello de lo que se trata y no utilizar ningún término que no se haya definido previamente de manera distinta.
2) No ha de aceptarse nada que no haya sido previamente demostrado.
3) Ha de evitarse toda subrepción en la observación y experimentación.
4) Todo ha de conectarse de tal forma que lo antecedente encierre en sí la razón de lo consecuente[22].

Y una más (*Ausfürhliche Nachricht*, cap. 3, §.22) que las reduce a tres:

«1. no utilizar ningún término no definido previamente, para evitar que en su uso surja ambigüedad o falte el fundamento de prueba; 2. no aceptar ningún principio, ni utilizarlo ulteriormente como premisa en los silogismos, que yo no haya demostrado antes; 3. conectar correctamente las siguientes definiciones y principios entre sí y derivar unos de otros en continua conexión.»

---

[20] Que sería huero, esto es, un vacío haz lo que debes y hallarás lo que buscas.
[21] *Ratio praelectionum wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, Praef. p. IV.
[22] «*Ut* 1. *accuratas tradam earum rerum de quibus agendum est definitiones, nec ulla utar voce nisi distincte explicata.* 2. *Ut nihil sine probatione assumaturnec.* 3. *In observationibus et experimentis (quod plerumque fieri solet)* vitium subreptionis committatur. 4. *Ut singula inter se, quantum datur, connectantur ita, ut antecedentia sint consequentium rationes*» (Rat. prael. s. II, c. 1, §.20, p. 113).

En realidad, las reglas se deducen todas ellas de la noción de certeza:

«*Nos regulas methodi philosophicae ex notione certitudinis deduximus*»[23].

Lo central del método es la idea de derivabilidad, en la que no sólo se imita la forma externa del proceder del matemático («*methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae*»[24]) sino que lo subsiguiente se sigue realmente de lo antecedente y ello con claridad y distinción:

«*hanc supremam methodi philosophicae legem esse apparet, quod ea sint praemittenda, per quae sequentia intelliguntur et adstruuntur*»[25].

Este método, el mismo para matemáticos y filósofos, se basa a su vez en reglas lógicas universales aplicadas a objetos diferentes. En el caso de la filosofía a todo lo que es posible en general, a excepción de la cantidad que es campo de la matemática. La base de la Lógica es a su vez la Ontología[26], donde los principios fundamentales de contradicción y razón suficiente reciben el anclaje entitativo que garantiza la realidad de todo lo racional[27].

A pesar de que Wolff hace reiteradamente hincapié en la diferencia de objeto de Filosofía y Matemática, de la que sólo tomaría la primera el riguroso proceder que, bien entendido, no es más que un proceder lógico, argumentativo, sinónimo de racional, un proceder, por tanto, que debiera ser común a toda ciencia, tal como lo entendió Kant –no es casual que el *more geometrico* del título de la obra capital de Spinoza pase a ser *more scientifico* en las correspondientes de Wolff–, no dejaron de escucharse voces contemporáneas a Wolff que lo acusaron de cometer una especie de salto de género metodológico. Conviene prestarles cierto oído porque junto a las objeciones, más o menos centradas, al método van de la mano otras críticas de mayor repercusión histórica.

4. Los críticos: Rüdiger, Crusius y Kant[28]

En el segundo tercio del XVIII principalmente se somete a la filosofía de Wolff a un intenso examen crítico en Alemania. Entre las figuras involucradas en el mismo destacan Rüdiger, Crusius y el Kant precrítico.

Andreas Rüdiger pretende liberar a la Filosofía de un estricto amoldamiento a la metodología matemática y negar de paso la posibilidad de una metafísica deductiva apriórica. En su crítica, Rüdiger tiene presente en primer término a Descartes y Spinoza y, a modo de corolario, a Wolff. Para Rüdiger la Matemática, con su modo de argumentación que le es peculiar *(ratiocinatio mathematica)* es ciencia de lo posible, mientras que la Filosofía, con el suyo *(ratiocinatio sensualis)*, lo es de la

---

[23] *Logica, Disc. prael.* §.139, n. p. 38.

[24] *Disc. prael.*, §.139.

[25] *Disc. prael.*, §.133, p. 36.

[26] De lo cual se colige el lugar central que ocupa en el sistema wolffiano la monumental *Philosophia prima sive Ontologia*, de la que hace tiempo que preparamos una edición bilingüe.

[27] Cfr. al respecto *Ausf. Nach.*, §.25, pp. 63-64 y *Logica*, §.135 y §.792.

[28] En este punto seguimos a Ciafardone (véase bibliografía) apoyándonos en su relato histórico y en sus fuentes, no así en sus conclusiones: la crítica al wolffismo ejecutada básicamente por Rüdiger, Crusius y Kant no significa desde un punto de vista ni sistemático ni histórico la eutanasia del sistema.

sensación y, consecuentemente, de lo real. Las definiciones de las que se sirven ambas disciplinas son diferentes: en Matemática el objeto surge mediante una definición genética arbitraria; en Filosofía, en cambio, cada objeto tiene una única causa que determina con precisión la naturaleza del mismo:

«Indubium est definitiones geneticas mathematicorum toto quod ajunt, differre caelo ab iisdem definitionibus philosophorum»[29].

Además, las definiciones filosóficas atañen a la división en género y especie de las cosas; las matemáticas, por contra, a la división en todos y partes. La relación que se da entre género y especie, sin embargo, es totalmente diversa de la que media entre todo y parte: diferencia que no es otra que la que se da entre predicar y calcular. El género se halla en cualquier especie, pero no del mismo modo el todo en la parte. Así, la especie se puede subsumir bajo el género, pero no la parte bajo el todo, que se refieren entre sí mediante la relación más-menos:

«Genus totum est in qualibet specie, totum autem omne in qualibet parte minime: unde et species subsumi potest de genere, non autem pars de toto: sed comparari solum possunt haec duo invicem per solenne illud Algebraicum plus, minus: *philosophia autem si agat interdum de toto, praedicat, non supputat»*[30].

Éstas son, en esencia, las críticas de Rüdiger al empleo en Filosofía de una metodología matemática, críticas que, como queda dicho, van dirigidas más en contra de Descartes, Spinoza e incluso Tschirnhaus, que contra el mismo Wolff, quien ciertamente se vio muy influenciado, según confesión propia, por el primero y por la *Medicina mentis* del tercero[31].

En Crusius sí nos encontramos con alguien que tiene presente en todo momento a Wolff en el desarrollo crítico de su propia filosofía. En lo que se refiere al método, tampoco encuentra Crusius aplicabilidad para el método matemático en Filosofía: entre otras cosas en las que coincide básicamente con Rüdiger, porque en Matemática las causas no interesan y sí son fundamentales, sin embargo, en Filosofía. Porque la ocupación básica de la Matemática es la demostración que, en Filosofía, resulta *sensu stricto* imposible. La Matemática, además, se rige exclusivamente por el principio de contradicción, mientras que en Filosofía se emplean bastantes otros[32]: que serán, aproximadamente, los que Kant detecte en su deducción transcendental de las categorías convirtiéndolos en principios formales *a priori* de nuestro conocimiento. Pero la divergencia fundamental que separa a Crusius de Wolff consiste en la defensa del primero del método analítico para la Metafísica, esto es, partiendo de conceptos dados se han de alcanzar, mediante análisis, los componentes más simples de aquellos no susceptibles de una ulterior desmembración; por tanto, un método diametralmente opuesto al deductivo que propugnaría Wolff. El análisis ha de partir, en cualquier caso, de la sensación.

---

[29] Andreas Rüdiger, *De sensu veri et falsi libri IV*, Leipzig, 1709, 1, II, cap. IV, §.VII, n. e, §.4.

[30] Andreas Rüdiger, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media ad ultramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem ducens*, Fráncfort, 1716, 1, I, cap. I, s. I, §.45.

[31] Wolff, *Autobiografía*, pp.116 ss.

[32] Chr. Aug. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Hildesheim, Georg Olms, 1964 (1745), §.115.

Kant coincide con Crusius en el punto de partida del conocimiento y en el análisis como método que se aplica, no obstante, fundamentalmente a la facultad de conocer. Ése es el sentido del giro kantiano, de su revolución copernicana: ahora ya no gira el sujeto en torno al objeto sino que es éste el que se amolda a las leyes de aquél y la soberbia Ontología wolffiana, según pasaje archicitado, pasa a ser Gnoseología, análitica de los principios del intelecto; analítica, eso sí, que sigue el método rigurosísimo de Wolff que poco o nada tiene que ver con el que dibujan sus críticos.

Central es también la crítica que realizan Rüdiger y Crusius al concepto de existencia wolffiano que anticipa nítidamente la crítica kantiana al mismo: lo real no se puede deducir de lo meramente posible. La existencia exige sensación. La existencia no se puede inferir lógicamente *a priori*, sino que sólo se la puede determinar *a posteriori*, mediante experiencia, *in concreto*. Sobradamente conocida es también la formulación kantiana de que la existencia no es un verdadero predicado, sino la posición absoluta de una cosa que se diferencia de la posición relativa, meramente lógica de la misma:

«La existencia es la posición absoluta de una cosa y se diferencia así de todo predicado, que en cuanto tal viene traspuesto a otra cosa siempre *meramente* a modo de referencia»[33].

Lo cual puede resultar convincente para los ejemplos fáciles de los que Kant se sirve, esto es, conceptos que corresponden a objetos que la Filosofía contemporánea ha convenido en llamar «objetos de tamaño medio»: como son el unicornio o un billete de cien táleros. La consistencia lógica de ambos y la existencia de alguno de ellos se puede contrastar *in concreto*, o con una formulación variante también del gusto de Kant, *hinc et nunc*. Sin embargo, la cosa se complica cuando los ejemplos empiezan a ser verdaderamente interesantes: ¿existen los electrones? Nadie lo niega, a pesar de que no haya una contrastación directa de los mismos. O planteada la cuestión desde un punto de vista más genérico: ¿existen los objetos que caen bajo los denominados conceptos teóricos? Hoy nadie lo niega, sin embargo, es sabido que estos conceptos no son reductibles a conceptos observacionales, esto es, expresado *à la Kant*, a contrastaciones *in concreto, hinc et nunc*. Lo cual hace sospechar en gran medida del concepto excesivamente simplificado que tuvo Kant de experiencia (posible) y, en general, de lo que hoy llamaríamos una teoría científica. Su teoría del conocimiento parece a veces más la teoría del conocimiento de la vida cotidiana que del conocimiento que produce la ciencia. En esto es Wolff, sin duda, más contemporáneo: sus conceptos de observación y de experiencia, mucho más amplios, dejan abierta la puerta para la existencia de conceptos de los que sólo conocemos su mera posibilidad lógica pero que pueden servir para la construcción de un sistema coherente compatible con la experiencia, que es la que tiene siempre la última palabra.

La enfermedad radical del wolffismo la cifró Crusius en la reducción del principio de razón suficiente al de contradicción y en la aplicación de éste dentro del ámbito de lo real como único y supremo principio. En lo cual habría cometido Wolff un círculo[34], inevitable, según veremos más adelante, siempre que se intenta demostrar un axioma.

---

[33] *Kants Werke*, t. II, p. 73.

[34] Respecto de esta tesis, véase Félix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 34.

Resumiendo: hay que insistir en que la idea que subyace a la metodología wolffiana es un simple principio de racionalidad: todo es explicable racionalmente, es preferible lo que explica más y la experiencia es el criterio último, en la cual se presupone también una racionalidad, un orden. Se trata, como queda dicho, de una concepción de experiencia más contemporánea. Haciendo una cierta violencia en la letra, pero no en el espíritu, puede decirse que la experiencia no habla unívocamente aquí y ahora, sino que hay que interpretarla desde la teoría, que la experiencia está cargada teóricamente, no existen por tanto hechos puros. Los conceptos teóricos no tienen en su base intuición alguna y, sin embargo, no son vacíos; son, contrariamente, utilísimos, conducen a teorías o sistemas mejores que explican, por ejemplo, más cosas con menos supuestos. Acabando con el *aggiornamento*, se trataría más que de conceptos vacíos de esos principios metafísicos que conducen la investigación científica a los que hiciera referencia Popper[35].

5. La filosofía de Wolff como condición de inteligibilidad de la de Kant[36]

Wolff existe para la Historia de la Filosofía, aunque sólo sea en una oscura y polvorienta galería de bustos abandonados, porque existe un Kant siempre vivo que tuvo a bien mencionarlo por el nombre en un par de ocasiones y tenerlo presente a lo largo de toda su obra, principalmente, en la *Crítica de la razón pura*, de la que muy bien puede decirse que se escribió por y contra Wolff, o partiendo de Wolff y contra lo que Wolff llegó a significar. Es así que Wolff se ha conservado, en la medida en que lo ha hecho, por Kant, pero no es menos cierto que sin aquél no hubiera existido lo que hoy entendemos por sistema kantiano de Filosofía. En lo que sigue vamos a realizar una serie de reflexiones sobre la relación Wolff-Kant atendiendo fundamentalmente a aspectos de la Filosofía del primero que pueden servir para entender mejor puntos esenciales de la Filosofía del segundo.

5.1. INTRODUCCIÓN

Immanuel Kant calificó a Christian Wolff, ya se ha dicho, como el «*más grande de entre todos los filósofos dogmáticos*»[37] , y lo hizo, desde luego, con conocimiento de causa: Wolff fue en vida, y aún después de muerto, el filósofo más leído en Alemania –ya simplemente de este hecho se puede deducir la enorme importancia de su filosofía–. Lo que aquí nos interesa ahora es el papel que ésta pudo haber jugado en la gestación y desarrollo de la filosofía de Kant o, más exactamente, qué conceptos de la filosofía de Wolff nos podrían ser de utilidad para comprender puntos fundamentales de la filosofía kantiana. Se trata, sobre todo, del concepto de Filosofía en Wolff; concepto que tomará Kant tácitamente, si

---

[35] K. R. Popper, *Teoría cuántica y el cisma en Física*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 175-224.

[36] En lo que sigue sobre la relación Wolff-Kant hacemos uso discrecional de consideraciones realizadas en otro lugar: Agustín González Ruiz, *La polémica Einstein-Kant*, Madrid, Tesis Doctoral, 1992, pp. 13-31.

[37] *Crítica de la razón pura*, B XXXVI.

bien no de un modo literal. Sólo si se tiene presente este concepto, se puede comprender cabalmente la pregunta: «*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos* a priori?», cuya respuesta –o intento de respuesta– constituye propiamente la *Crítica de la razón pura* de Kant[38].

Un estrecho lazo entre las obras de Wolff y Kant lo han creído ver la mayoría de los estudiosos. Así, Alois Riehl defendió contra Kuno Fischer el continuo influjo de Wolff sobre Kant durante todo el período precrítico. Riehl cree, además, encontrar por doquier en la obra de Kant la huella wolffiana:

«Su discurso [el de Kant] *excesivamente prolijo, la predilección por expresiones y giros escolásticos, allí, incluso, donde se podrían haber utilizado fácilmente otros menos artificiales; en resumen, la técnica externa o forma de su discurso científico lleva el sello de la escuela wolffiana*»[39].

Mariano Campo va más allá al afirmar que:

«Ahora [es decir, después de haberse ocupado intensamente de la obra de Wolff] veo el desarrollo y las soluciones kantianas con otros ojos y muchas páginas de las grandes obras críticas que antes me parecían o difíciles u oscuras o superfluas, ganan ahora en significado preciso y en importancia. Todo lo cual es necesario para comprender, no sólo de un modo convencional o fragmentariamente, la totalidad del pensamiento de Kant»[40].

Según Max Wundt, Wolff es junto con Leibniz, Crusius y Newton uno de los «*presupuestos históricos de la metafísica kantiana*»[41].

Las referencias a la bibliografía secundaria se podrían, desde luego, multiplicar, pero los autores citados bastan ya para ver que los estudiosos coinciden, generalmente, en señalar la importancia de la filosofía de Wolff –con la que Kant habría entrado en contacto, bien directamente a través de las obras de Wolff, o bien indirectamente mediante los manuales de filósofos wolffianos– en el surgimiento y desarrollo del pensamiento crítico. Mariano Campo ejemplificaría incluso en su persona, según acabamos de ver, la tesis de que la comprensión de la filosofía de Wolff es una *conditio sine qua non* de la comprensión de la de Kant. El estudioso italiano no entra, sin embargo, en el detalle de las doctrinas o los conceptos de la filosofía wolffiana que podrían facilitar, en general o en concreto, la comprensión de la filosofía de Kant. Semejante tarea de precisión es la que emprendemos en las páginas siguientes, sin pretender con ellas, desde luego, haber agotado la cuestión[42].

---

[38] *Ibid.*, B 19.

[39] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, I, Leipzig, Engelmann, ²1908, p. 209.

[40] M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milán, Vita e pensiero, 1939, reimpreso en Hildesheim/Nueva York, Georg Olms, 1980, p. XVII.

[41] M.Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Hildesheim/Zürich/Nueva York, Georg Olms (reimpresión de la primera edición de 1924), 1984, pp. 12-89.

[42] Interesantes e informativas al respecto son las obras de Albrecht, Anderson, Barone, Baumann, Heimsoeth, Kahl-Furthmann, Koenig, Lamacchia, Martin, Mylius y Vanni Rovighi recogidas en la bibliografía. En 1984, bastantes años después de la publicación pionera de M. Campo, tiene que constatar École, en «Wolffius redivivus», p. 23 (véase Bibliografía), que la investigación del papel desempeñado por Wolff en la formación de la filosofía crítica sigue en mantillas. Tememos que la situación no haya mejorado mucho desde entonces hasta ahora.

5.2. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN WOLFF

Christian Wolff define la filosofía (Welt-Weisheit) en el «Vorbericht von der Welt-Weisheit» que precede a sus *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* [43] –la denominada «Lógica alemana»– como (§.1) «*una ciencia de todas las cosas posibles, del cómo y el porqué son posibles*»[44]. En esta definición aparecen tres conceptos que precisan de la correspondiente explicitación, si queremos entenderlos en todo su alcance. Tal explicitación la ofrece Wolff en los parágrafos siguientes. En §.2 define lo que entiende por ciencia: «*Por ciencia entiendo una disposición (Fertigkeit)* [45] *del entendimiento (Verstand) a demostrar todo lo que afirma a partir de fundamentos inconcusos*». Posible es (§.3) «*todo lo que puede ser, con independencia de que exista o no realmente*». En la «Metafísica alemana», que estamos presentando aquí, leemos que puede ser todo aquello (§.12) «*que no encierra en sí nada contradictorio*»[46]. Se tiene por posible todo lo libre de contradicción, es decir, aquello cuyo concepto sólo contiene notas que no se contradicen entre sí. En el conjunto de lo posible se pueden distinguir dos subconjuntos que presentan la siguiente relación:

1) Lo posible (lógicamente)
2) Lo posible (realmente)[47]

La realidad, lo real, presupone la mera posibilidad lógica *(ab esse ad posse valet illatio)*, pues sólo lo lógicamente posible puede existir.

Como ciencia de lo posible, la Filosofía abarca los sectores ontológicos de (1) los objetos meramente pensables y de (2) los objetos realmente existentes; donde el segundo sector o conjunto es un subconjunto del primero. Todo elemento del conjunto (2) pertenece al conjunto (1), pero no todo elemento del conjunto (1) es también elemento del conjunto (2). Todo lo que existe realmente es, precisamente por ello, lógicamente posible, pero no todo lo posible existe realmente. Un caballo alado es pensable y, por tanto, lógicamente posible, pero, según nos ha mostrado la experiencia hasta el momento presente, no existe realmente semejante caballo. No podemos, sin embargo, excluir su existencia en otros mundos o en el futuro o en un pasado lejano. De hecho, una proposición existencial negativa como «no hay caballos alados» no podrá ser nunca verificada de un modo definitivo, siempre estará abierta la posibilidad de que haya tales caballos en un lugar remoto de éste o de otros mundos. Una proposición del estilo sólo puede ser definitivamente falsada. Para ello basta una instancia positiva como «aquí hay un caballo alado realmente existente».

---

[43] Ch. Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes in ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Hildesheim, Georg Olms, 1965 (Halle, 1712). En lo que sigue se citará esta obra abreviadamente como *Lógica alemana*.

[44] *Lógica alemana*, p. 115. De esta definición hay varias versiones que no difieren esencialmente de la misma. Véanse al respecto las consideraciones de Hans Lüthje en «Christian Wolffs Philosophiebegriff», *Kantstudien*, 30 (1925), p. 39.

[45] El correspondiente término latino que emplea Wolff es el de *habitus* (Ont. Proleg., §.2).

[46] M. Wundt afirma (*Kant als...*, p. 32) que Wolff se limita aquí a tomar «*la antigua definición escolástica*».

[47] Algunas matizaciones a esta división realizadas por el propio Wolff, pero que no añaden nada esencial al concepto de posibilidad, pueden verse en Lüthje, p. 40 ss.

El principio o criterio en virtud del cual podemos decidir qué elementos constituyen el conjunto de lo lógicamente posible es el principio de identidad o de contradicción (formalmente A = A, ¬ (A ∧ (A ¬ A). Solamente aquello que es igual a sí mismo o cuyo concepto no contiene notas contradictorias entre sí constituye el campo de investigación de la Filosofía. Wolff se cree, sin embargo, autorizado a decir que: «*Nullum datur nec dari potest objectum, quod philosophicae considerationis non sit*»[48]. Ello no es absolutamente correcto, ya que hay un sector inmenso de objetos que la filosofía de Wolff no considera, a saber: el sector o conjunto de lo lógicamente imposible. A este conjunto pertenecerían objetos como «cuadrado redondo» y similares[49].

5.2.1. LA PREGUNTA POR EL CÓMO

Sabemos que para Wolff la Filosofía es una ciencia y hemos visto lo que él entiende por ciencia. Hemos delimitado, además, los objetos que constituyen el campo de investigación de esta ciencia. Nos falta, ahora, la tarea: ¿qué hace propiamente esta ciencia con sus objetos? La respuesta está contenida en la definición original de Filosofía: su tarea consiste en dar respuesta a las preguntas por el cómo y el porqué. La pregunta por el cómo se resuelve en la investigación de la posibilidad misma, es decir, en la exposición de las notas que constituyen el concepto del «posible» en cuestión, esto es, en la reducción del correspondiente «posible» a sus notas e *ipso facto* en la demostración de que estas notas no se contradicen entre sí (según el principio de identidad o de contradicción).

5.2.2 LA PREGUNTA POR LA RAZÓN SUFICIENTE COMO TAREA PRINCIPAL DE LA FILOSOFÍA

La pregunta por el porqué se rige, en cambio, por el principio de razón suficiente. El responder a esta pregunta constituye la tarea principal de la Filosofía. El conocimiento filosófico se caracteriza, en oposición al histórico, por ser un conocimiento fundamentado[50].

En la *Metafísica alemana* define y demuestra Wolff el principio de razón suficiente. La definición reza como sigue (§.30): «*Donde hay alguna cosa de la que se puede entender por qué es, esa cosa tiene una razón suficiente*» o bien (§.29): «*[...] el fundamento es aquello mediante lo cual se puede comprender porqué algo es [...]*». En lo que hace a la demostración, Wolff ofrece varias; todas ellas han sido, sin embargo, duramente criticadas por los estudiosos de su obra[51].

---

[48] Ch. Wolff, *Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, sectio II, §.7, Halle, 1718.

[49] A. Meinong, por ejemplo, en *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburgo, Felix Meiner, 1988, p. 68, considera que tales objetos son también dignos de ser investigados: «*[...] también lo real existente, además de lo no-existente, lo posible e incluso lo imposible pueden constituirse en objeto de conocimiento*».

[50] *Lógica alemana*, §.6, p. 115 ss. En la *Lógica*, Discurso Preliminar, §.17, se caracterizan los tres tipos de conocimiento del modo siguiente: «*Nam cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti, in philosophica reddimus rationem eorum, quae sunt vel esse possunt, in mathematica denique determinamus quantitates, quae in rebus insunt*».

[51] Lüthje, p. 48, ofrece, por ejemplo, la crítica de H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig, 1910, p. 7. Cfr. también Duque, *op. cit.*, p. 34.

Wolff intenta, mediante reducción al absurdo, derivar lógicamente el principio de razón suficiente del principio de contradicción. Si el principio de razón suficiente fuera inválido, entonces muy bien podría haber algo que tuviera su razón en la Nada, lo cual es absurdo, contradictorio. De la Nada, no puede surgir nada, pues con ello dejaría de ser Nada, es decir, la Nada sería nada y algo, lo cual violenta el principio de contradicción. La demostración de Wolff es circular, ya que la validez del principio de razón suficiente se presupone desde el principio y sólo así está justificada la proposición que afirma que de la Nada no puede originarse nada. Lo contrario, a saber: que de la Nada pueda surgir algo, es sólo contradictorio cuando se ha presupuesto ya la validez del principio de razón suficiente; expresado de otra forma: no es contradictorio que haya algo que no tenga fundamento alguno, ni en otro ser ni en sí mismo. Su fundamento sería entonces la Nada, es decir, no tendría fundamento alguno. Solamente cuando se ha presupuesto la validez del principio de razón suficiente, se convierte esta proposición en contradictoria. La validez del principio de razón suficiente no es, sin embargo, evidente. La circularidad en la demostración no priva, no obstante, a este principio de su validez, sino que pone de manifiesto su carácter axiomático. Como señala Wolff mismo en su *Ontologia*, §.75, se trata de un principio que funge como axioma (*«instar axiomatis»*), y, como tal, debe ser entendido. Es sabido, por lo menos desde Aristóteles, que los axiomas, los principios, son indemostrables. El propio Wolff lo dice en su *Logica*, §.267: *«Propositio theoretica indemostrabilis dicitur Axioma»*[52]. Todo intento de demostración –y Wolff es aquí un ejemplo paradigmático de ello– de tales axiomas ha de ser necesariamente vano. Tales intentos conducen siempre, o bien a la circularidad en la demostración, o bien a un regreso *ad infinitum*. La única demostración viable consiste en postular el correspondiente axioma como tal. Los axiomas se pueden demostrar de un modo indirecto: una demostración indirecta, es decir, aquella que no es lógica, sino prácticamente plausible, consistiría, por ejemplo, en destacar las ventajas teóricas que llevaría consigo la aceptación de un determinado principio. Es éste precisamente el camino que sigue Wolff en la *Metafísica alemana*, §.30:

«Puede ser prueba suficiente el que mostremos más adelante (§.143) que mediante él [el principio de razón suficiente] *se origina la distinción entre la realidad y los sueños, entre el mundo verdadero y el utópico*»[53].

Es importante también, para el fin que perseguimos, referirnos, si bien muy brevemente, a la distinción entre fundamento y causa en Wolff. En el ya citado §.29 de la *«Metafísica alemana»*, se expresa esta distinción de un modo pregnante y claro:

«El fundamento es aquello mediante lo cual se puede comprender porqué algo es; y la causa es una cosa que encierra en sí el fundamento de otra».

Por el momento no diremos más al respecto. Más adelante veremos que esta distinción juega un papel decisivo en Kant.

---

[52] Véase también la *Lógica alemana*, cap. 3, §.13.
[53] Véase también *Metafísica alemana*, §.144.
[54] CRP, B 865, A 837.

5.3. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN KANT

5.3.1. LA PREGUNTA POR EL CÓMO

En Kant encontramos definida la Filosofía como el «*[...] conocimiento racional a partir de conceptos*»[54]. A primera vista bien pudiera parecer como si esta definición tuviera muy poco que ver con la correspondiente de Wolff. Observada más de cerca, y añadiendo cómo se desenvuelve este concepto de Filosofía en Kant, desaparecen, sin embargo, todas las diferencias entre los conceptos de ambos filósofos.

En la *Crítica de la razón pura* reduce Kant su tarea a la cuestión: «*¿cómo son posibles* a priori *los juicios sintéticos?*»[55]. Que tales juicios sean posibles, ha sido ya probado por Kant mediante el análisis de los conceptos de sintético, analítico, *a priori* y *a posteriori* en relación a los juicios. Ninguno de estos conceptos entraña contradicción alguna, por ello son posibles; del mismo modo que es posible el concepto de juicio sintético *a priori* que se origina como combinación de aquéllos. Esto, sin embargo, no le basta a Kant. Cree, además, poder probar que hay realmente tales juicios; que es éste un fáctum que parece «*haberse escapado hasta ahora a las consideraciones de los analistas de la razón humana*»[56]. Esta existencia presupone *ipso facto* la posibilidad lógica de tales juicios (lo hemos visto ya: «*ab esse ad posse valet illatio*»). Así pues, resulta claro que la Filosofía es la ciencia de los conceptos, es decir, de lo pensable, de lo posible[57]. También en Kant se ve excluido lo imposible como tema de investigación de toda ciencia. Vemos, pues, que en su definición de Filosofía, Kant no hace otra cosa que expresar de un modo conciso la correspondiente definición de Wolff.

5.3.2 LA PREGUNTA POR LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD COMO TAREA PRINCIPAL DE LA FILOSOFÍA

El parentesco entre ambas concepciones aparece aún más claro al reducir Kant su tarea en la primera Crítica –como queda dicho– a la pregunta por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*[58]. La pregunta puede, sin embargo, expresarse a la manera wolffiana de la siguiente forma: la tarea principal de la Filosofía en la primera Crítica consiste en descubrir los fundamentos por los que puede ser entendida la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. A la vista de lo considerado anteriormente, se comprende que estos fundamentos no sean cosas. Por ello resulta también claro que espacio y tiempo, es decir, dos de las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, no sean cosas, sino fundamentos –razones de inteligibilidad–, formas puras de la sensibilidad que no se nos pueden dar dentro de la experiencia posible. Con ello podemos salirle al paso, además, a la objeción presentada

---

[55] B 19.

[56] B 14/A 10.

[57] Kant posee el mismo concepto de posibilidad que Wolff. Véase, por ejemplo, CRP, BXXVI, n.

[58] La pregunta por las condiciones de posibilidad nos ha resultado siempre algo misterioso a pesar de que los especialistas en Kant dan muy a menudo la impresión de que se tratara de algo evidentísimo en lo que no merece la pena detenerse. En Wolfgang Stegmüller, que no era un especialista en Kant, hemos encontrado por primera vez nuestros mismos reparos respecto de la sobreentendida claridad de tal pregunta: «"¿Cómo son los juicios sintéticos posibles a priori?". Es ésta una manera algo extraña de plantear el problema fundamental de todo un sistema de filosofía teórica», en «Gedanken über eine mögliche Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung», *Ratio*, 9 (1967), pp. 1-30; 10 (1968), pp. 1-31, reproducido en *Aufsätze su Kant und Wittgenstein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

contra Kant de haber hecho un uso trascendente de la categoría de causa respecto de la *cosa en sí*; habiendo cometido así un error por él duramente criticado. La *cosa en sí* no es en absoluto la causa del fenómeno. La *cosa en sí* es una condición de la posibilidad del fenómeno, una condición de su pensabilidad. La *cosa en sí* es una razón de inteligibilidad del fenómeno, es su fundamento, no su causa. Si fuera la causa del fenómeno, necesitaríamos una intuición sensible de esta causa –es decir, una intuición sensible que subsumir bajo la categoría de causa–, necesitaríamos algo que es imposible por definición. La *cosa en sí* sólo puede ser pensada, nunca conocida.

Vemos, por tanto, que, no descuidando la Filosofía de Wolff, se puede entender mejor el punto de vista transcendental que se ocupa, no con objetos, sino con nuestro modo de conocerlos, que no es un objeto más (esto último dicho sea de paso en contra de la, por lo demás muy sugestiva, Teoría Evolutiva del Conocimiento)[59]. Muchas malinterpretaciones de la Filosofía de Kant, muchas objeciones injustificadas se basan, precisamente, en una mala comprensión del punto de vista transcendental.

Kant va más allá que Wolff al no darse por satisfecho con la razón suficiente. No basta con que los fundamentos o razones sean suficientes, tienen que ser también necesarios[60]. Kant no sólo quiere estar seguro de que su fundamentación de los juicios sintéticos *a priori* es suficiente, sino también de que es la única posible (necesaria) [61]. Kant cree también ir más allá de Wolff al no limitarse al ámbito de la mera posibilidad, de los conceptos vacíos, exigiendo para éstos un correlato dentro del marco de la experiencia posible.

La Filosofía de Kant sirve también, por su parte, para entender mejor la de Wolff. Entender significa ser capaz de proseguir. En este sentido, se puede decir de Kant que ha entendido y proseguido la filosofía de Wolff. Kant afirma de sí mismo seguir «*el método riguroso del célebre Wolff*» [62] y cree encontrarse más allá del pensamiento acrítico y dogmático de éste, ya que antes de comenzar con el filosofar –aunque esto es ya Filosofía propiamente– convierte la facultad cognoscitiva misma en tema de investigación; algo que Wolff hubiera debido hacer también. Wolff hubiera podido muy bien, gracias a su método riguroso, llevar a cabo una Crítica de la razón pura «*si se le hubiera ocurrido prepararse previamente el terreno mediante la crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma*»[63]. Semejante Crítica conduce, entre otras cosas, a la valoración del papel decisivo que la experiencia desempeña en el conocimiento: sin experiencia, los conceptos son vacíos. En la intuición sensible se nos da la existencia de las cosas; con el entendimiento solamente podemos pensar el objeto. Para Wolff, la existencia es «*la consumación (Erfüllung) de lo posible*»[64], el *complementum possibilitatis*: «*Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis*»[65].

---

[59] La denominada Teoría Evolutiva del Conocimiento consiste en el intento de encontrar para el conocimiento apriórico no un fundamento, sino una causa, a saber: el aparato cognoscitivo humano que, del mismo modo que el resto de los órganos, se habría originado por evolución en contacto con el mundo externo. Con ello no se explicaría, sin embargo, el carácter necesario del conocimiento apriórico. Más al respecto en W. Lütterfelds (ed.), *Transzendentale oder evolutionäre Erkenntnistheorie?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

[60] CRP, B 40.

[61] Esto se puede leer con toda claridad en su carta a Moses Mendelssohn del 16-VIII-1783, (X, 324).

[62] CRP, B XXXVI.

[63] CRP, B XXXVI-XXXVII.

[64] *Metafísica alemana*, §.14.

[65] Ontologia, §.174.

Como bien señala M. Campo[66], reproduciendo con ello la objeción del propio Kant contra esta concepción de la existencia, no explica Wolff suficientemente en qué consiste tal consumación [*Erfüllung*], ni lo que añade al concepto. Tampoco expresa nada nuevo el concepto, supuestamente sinónimo, de la *omnimoda determinatio*: «*Quidquid existit vel actu est, omnimode determinatum est*»[67]. El individuo, el existente concreto, es aquel que está determinado de un modo total, completo: «*Cum entia singularia existant, evidens est, Ens singulare, sive Individuum esse illud, quod omnimode determinatum est*»[68].

La crítica de Kant en este punto es contundente, según vimos. La existencia no añade nada al concepto. La existencia no puede predicarse de un sujeto como un predicado más. La existencia no es propiamente un predicado. Un concepto puede ser absolutamente perfecto, puede contener todas las notas que le pertenecen, con ello no se ha dicho nada, sin embargo, sobre la existencia del objeto que cae bajo él. Para ello, tenemos que cambiar de facultad cognoscitiva: tenemos que pasar del entendimiento a la intuición. Aquí cree Kant encontrar otro motivo para inculpar a Wolff de dogmatismo: Wolff habría infravalorado la experiencia. Sin embargo, como señala M. Wundt con toda razón, semejante acusación alcanza:

> «en el sentido en que Kant la profiere, sólo parcialmente a Wolff y apenas señala lo esencial de su modo de proceder»[69].

En lo que concierne a conceptos tales como Dios, alma, etcétera, tiene Kant *prima facie* razón, ya que no hay experiencia posible de estos conceptos, es decir, tales conceptos son vacíos. M. Wundt destaca, sin embargo, el papel fundamental que la experiencia desempeñó en Wolff y, mediante su influjo, en la mayoría de los filósofos alemanes: «*esto no necesitó aprenderlo de los ingleses la filosofía alemana*»[70]. También para Wolff comienza todo conocimiento con la experiencia, con el conocimiento histórico, que es el que proporciona los datos para la reflexión filosófica. La experiencia no es, sin embargo, sólo principio, sino también fin; es la piedra de toque con la que probar los conocimientos deducidos mediante la razón[71].

La acusación de Kant alcanza más bien a la escuela wolffiana, a través de la cual entró él en contacto con la filosofía de Wolff. Kant impartió sus lecciones, según vimos, con el apoyo de los manuales de wolffianos como Baumgarten y Meier. Estos wolffianos solían simplificar las doctrinas principales del maestro para que las entendieran mejor los alumnos. Por razones pedagógicas, pues, estos manuales se limitaban a las definiciones y a los teoremas derivados de ellas. Con tal simplificación –condicionada escolarmente, insistimos– se perdía el origen empírico de las definiciones. Éstas daban en los manuales la impresión de haber llovido del cielo[72].

---

[66] M. Campo, pp.173-4. Para Kant, II, 76.

[67] Ontologia, §.226.

[68] Ontologia, §.227.

[69] M. Wundt, *Kant als...*, p. 35.

[70] M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie...*, p. 178. Véanse también M. Campo, p. 22 y H. W. Arndt, «Rationalismus und Empirismus bei Wolff», en W. Schneiders (ed.), *Christian Wolff: 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburgo, Felix Meiner, 1983, pp. 31-47. También École, 1979.

[71] Véase M. Wundt, *Kant als...*, pp. 35 ss.

[72] Más al respecto en M. Wundt, *Kant als...*, pp. 51 ss. Kant poseyó someros conocimientos de historia de la Filosofía. Esto le condujo, a veces, a imputar a otros filósofos doctrinas que éstos no sostu-

En lo que respecta al concepto de existencia –estrechamente conectado con el concepto de experiencia–, Kant comete el mismo error que tan duramente había criticado. Lo que la existencia pueda ser propiamente, en qué pueda consistir, es algo que sigue siendo enigmático en su obra. En *La única prueba posible para una demostración de la existencia de Dios*, considera Kant innecesario explicar qué sea la existencia. Todo el mundo sabe lo que la existencia es o, dicho con más exactitud, todo el mundo sabe lo que significa que algo existe. Sin embargo, la cuestión de si hay realmente juicios sintéticos *a priori* queda, considerada más de cerca, abierta, sin respuesta. Dicho de otro modo: se puede muy bien afirmar que hay juicios; otra cosa es determinar qué propiedades poseen tales juicios. Que hay juicios tales como 7 + 5 = 12 parece evidente; muy difícil de decidir, sin embargo, es si tales juicios son analíticos o sintéticos. La historia de la Filosofía de Kant hasta Putnam –Quine y el Círculo de Viena incluidos– es una prueba de que la cuestión dista mucho de estar decidida y conclusa[73]. Ya hemos visto que el concepto kantiano de experiencia resulta simplista por ser aún demasiado empirista. Incapaz de aceptar, por ejemplo, un modelo cosmológico finito, como el de Einstein, que no implique una experiencia concreta del límite. Hoy se habla más de una experiencia siempre cargada de teoría. Carnap, después de largos esfuerzos por separar lo puramente empírico de lo conceptual, llegó a la conclusión de que entre teoría y experiencia media un continuo en el que se pueden hacer divisiones, pero siempre de modo arbitrario. Con todo derecho se podría acusar a Kant –tal como lo hizo él en su momento con Wolff– de dogmático o de insuficientemente crítico. Hubiera debido escribir también –como más tarde hiciera Avenarius– una Crítica de la experiencia pura[74].

Resumiendo, puede decirse que el peso que la Filosofía de Wolff tiene en la obra de Kant es indudable: de Wolff toma Kant el concepto mismo de Filosofía y su método. Existen, por otra parte, más que indicios de que la relación Wolff-Kant es mucho más estrecha que la de la simple crítica negativa: en Wolff se hayan muy verosímilmente las condiciones de posibilidad, de inteligibilidad e incluso imposibilidad de la Filosofía de Kant, que muy bien pudiera resultar el fruto de un malentendido, de una defectuosa interpretación de la de Wolff, que se nos presenta no pocas veces como más contemporánea. En cualquier caso, por el momento meras conjeturas a contrastar con investigaciones rigurosas que habrán de hacerse algún día.

vieron jamás. Un ejemplo de ello en Schneiders (pp. 56 ss): los reproches de Kant contra Wolff se basarían en un conocimiento insuficiente por parte de aquél del pensamiento original de éste o, en interpretación más positiva y creativa, en un concepto diferente del saber (véanse al respecto las primeras páginas de la presente introducción).

73 W. Stegmüller ha demostrado aguda y convincentemente, en el artículo ya citado (p. 24), que Kant no probó la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, sino que la postuló. La existencia de tales juicios es un axioma para Kant. Como axioma es –según se ha dicho– indemostrable directamente. La importancia de las consecuencias derivadas de la aceptación de este axioma debe valer como prueba indirecta: sobre él reposa todo el edificio de la CRP, y «sólo mediante ésta puede arrancarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, la incredulidad librepensadora, el fanatismo y la superstición –que pueden ser perniciosos en general– y también el idealismo y el escepticismo –que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden alcanzar al gran público–». (B XXXIV).

74 Nos referimos meramente a la intención, que se expresa en su título, de la obra de Avenarius, no a la materialización de la misma, que nos parece, como a Höfler y a Ewald, que nació muerta. A. Höfler, «Ewalds kritische Untersuchungen zu Kant und Avenarius», *Kantstudien*, 14 (1909), p. 246.

6. LA METAFÍSICA DENTRO DEL SISTEMA WOLFFIANO DE FILOSOFÍA

En el *Vorbericht von der Weltweisheit* §.10-15 que prologa a la *Lógica alemana* de 1713 (cuyo verdadero título reza *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes, und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*) distingue Wolff cinco partes dentro de la Filosofía, a saber: la Lógica, la Teología natural, la Física, la Filosofía práctica y la Ontología. Esta desmembración la mantiene Wolff, en lo esencial, en toda su obra pero le añade aquí y allá especificaciones que en parte la completan y en parte la complican. Así, en el *«Discursus praeliminaris»*, atendiendo a los posibles objetos de conocimiento, esto es, cuerpos, almas y ser que explica a ambos y se explica a sí mismo (Dios), se diferencian Teología natural, Psicología y Física como partes fundamentales de la Filosofía. Sin embargo, dado que las almas poseen dos facultades, cognoscitiva y apetitiva, de la Psicología se desgajan la Lógica, como disciplina directriz de la facultad cognoscitiva y la Filosofía práctica como disciplina directriz de la apetitiva. Al mismo nivel de la Lógica sitúa Wolff la *Ars inveniendi*, como disciplina dedicada al descubrimiento de nuevas verdades y la Lógica de lo probable o de la probabilidad. Lógica, *Ars inveniendi* y Lógica de la probabilidad constituirían lo que podría llamarse, siguiendo a École[75], una especie de Filosofía del conocimiento.

La Filosofía práctica se subdivide, a su vez, en Ética, que es la disciplina que rige las acciones libres del hombre en estado natural y Política, que rige sobre estas mismas acciones dentro de un gran estado. La Economía, que también forma parte de la Filosofía práctica, rige sobre idéntico tipo de acciones cuando se trata de grupos pequeños tales como los gremios. Las acciones libres tendentes a la elección del bien y omisión del mal, sin embargo, implican que se sepa distinguir entre una acción mala y una buena: tal cosa lo enseña el Derecho natural, que constituye una parte más de la Filosofía práctica. Finalmente, la Filosofía práctica universal, quinto y último componente de la Filosofía práctica, es la encargada de determinar los principios máximamente generales y la aplicación de éstos:

«Philosophia practica universalis est Scientia affectiva practica dirigendi actiones hominis liberas quascumque ad finem optimum per regulas universalissimas»[76].

En lo que respecta a la Física, cabe distinguir, en primer lugar, una Física general que estudia las afecciones de los cuerpos *in genere*. La clasificación que hace Wolff de los cuerpos en *totalia*, como lo es el mundo, compuesto de partes que son a su vez cuerpos, y *partialia*, que son aquellos que se encuentran dentro de los *totalia* (tales como animales, vegetales y fósiles) lleva a una Cosmología, que estudia nuestro mundo tal como es, y que se distingue de una Cosmología general que sería la ciencia del mundo en general, esto es, en cuanto tal, y a las diferentes Físicas de los *partialia* o Físicas especiales como la Metereología, la Orictología (ciencia de los fósiles), la Hidrología, la Fitología, compuesta de Botanología y Dendrología y, finalmente, la Fisiología.

Si en todas estas ciencias en vez de una causa eficiente consideramos la finalidad, surge entonces la Teleología como una parte más de la Filosofía.

---

[75] École, 1978, p. 33.

[76] *Meletemata Mathematico-Philosophica cum erudito orbe literarum commercio communicata. Quibus accedunt dissertationes variae ejusdem argumenti et complura omnis eruditionis alia hinc illinc disperse obvia*, Halae Magdeburgicae, 1755, reimpreso en Georg Olms, Hildesheim, 1974, p. 191.

También hay en Wolff una Filosofía de las artes que se compone de una Tecnología o ciencia de las artes y de sus productos, de una Filosofía de las artes liberales como la Gramática, la Retórica y la Poética, de una Filosofía de la Jurisprudencia y de una Filosofía de la Medicina.

Tanto Dios, como las almas, los cuerpos y los productos del arte tienen propiedades en común que constituyen el tema de la Ontología o Filosofía primera, o ciencia del ente en tanto que ente. Con ello pretende Wolff haber enumerado todas las ciencias conocidas en la época, si bien no todas las posibles.

Una clasificación variante resultaría de atender, muy al gusto de Wolff, al orden de fundamentación: según las disciplinas tomen sus principios de las que las preceden. Así, dentro de la Metafísica, la Teología natural viene después de la Psicología, la Cosmología general y la Ontología, ya que la demostración de la existencia de Dios, concepto central de la misma, se basa en la contingencia del mundo y sus facultades son las nuestras liberadas de todo límite. La Ontología, por su parte, precede a todas, puesto que de ella toman las demás sus nociones fundamentales. Si se tiene en cuenta, además, que la noción básica de la Psicología, la de alma, se define por la fuerza de representarse el mundo –se sirve, pues, de dos conceptos claves de la Cosmología (fuerza y mundo)– se nos presenta clara la jerarquía metafísica:

1) Ontología.
2) Cosmología general.
3) Psicología.
4) Teología natural.

Contradiciendo palmariamente la imagen recibida de un Wolff «dogmático» en el sentido principal de alguien exclusivamente dedicado a la deducción apriórica y acrítica de su sistema a partir de definiciones arbitrarias y vacías, nos encontramos con que todas las partes de su sistema tienen un contrapunto experimental, pues también en Wolff la experiencia es punto de partida y de llegada de todo conocimiento[77]. Así existe, por ejemplo, una Ontología experimental que confirma los conceptos de la general o dogmática, pero que también puede ampliarlos; también la práctica de la vida cristiana verifica (o puede refutar) la verdad de la Teología revelada, etcétera.

Las diferentes partes del sistema pueden representarse esquemáticamente de manera que se facilite la visión general[78]:

(1) Filosofía dogmática

Filosofía del conocimiento
- Lógica
- *Ars inveniendi*
- Lógica de la probabilidad

Metafísica
- Ontología
- Cosmología general
- Psicología racional
- Teología natural

[77] Véase al respecto el muy interesante artículo de École (1979) recogido en la biliografía.
[78] Tomamos el esquema básicamente de École (1978), pp. 40-41.

- *Filosofía práctica*
  - Filosofía práctica universal
  - Derecho natural
  - Ética
  - Economía
  - Política

- *Física*
  - Física general y Cosmología
  - Física especial
    - Meteorología
    - Orictología
    - Fitología
      - Botanología
      - Dendrología
    - Fisiología

- *Filosofía de las artes*
  - Tecnología
  - Filosofía de las artes liberales
    - Gramática
    - Retórica
    - Poética
  - Filosofía de la medicina

Filosofía de la Jurisprudencia

(2) Filosofía experimental

- *Metafísica*
  - Ontología experimental
  - Psicología empírica
  - Teleología o Teología natural experimental

- *Filosofía práctica*
  - Moral experimental
  - Política experimental

- *Física*
  - Física experimental

Los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* que aquí presentamos por primera vez en castellano contienen de un modo sucinto (a pesar de sus no pocas páginas), trabado y completo la Metafísica wolffiana. Cada uno de los capítulos se corresponde con una de sus partes y a cada una de ellas dedicará Wolff posteriormente una voluminosa obra latina. Así, dejando aparte el capítulo primero de carácter propedéutico, tenemos: capítulo segundo «De los primeros principios de nuestro conocimiento y de todas las cosas en general» (*Philosophia Prima sive Ontologia*, 1730); capítulo tercero «Del alma en general, de lo que efectivamente percibimos de ella» (*Psychologia empirica*, 1732); capítulo cuarto «Del mundo» (*Cosmologia generalis*, 1731); capítulo quinto «De la esencia del alma y de un espíritu en general» (*Psychologia rationalis*, 1734); y capítulo sexto «De Dios» (*Theologia naturalis*, 1737). Las únicas dos peculiaridades destacables son, en primer lugar, una ordenación que no se rige por la relación de fundamento, sino que está condicionada

pedagógicamente[79]: se trata de un libro que es ante todo un manual de filosofía wolffiana para el acompañamiento de las clases (las del propio Wolff) que ha de proceder desde lo más fácil a lo más difícil: y lo más fácil parece ser uno mismo, lo que uno percibe en sí mismo –uso este que gozará posteriormente de gran favor en Filosofía–, esto es, la Psicología experimental. La segunda peculiaridad, que no es tal a tenor de lo dicho, la constituye el hecho de que la Psicología se desdoble: pero ya sabemos que en Wolff todas las partes tienen una contraparte experimental.

Se trata, en resumen, de una obra pensada para estudiantes y para el gran público. En ella un autor se populariza a sí mismo con lo que hoy llamaríamos divulgación científica de alto nivel. Las obras latinas –queda dicho– son posteriores y están destinadas a la comunidad científica internacional: son más pormenorizadas, más exhaustivas y, consiguientemente, más voluminosas, pero no añaden nada esencialmente nuevo al sistema. En Halle, Wolff imparte sus lecciones en alemán. Sus alumnos no tienen ya los conocimientos suficientes de latín como para seguir las clases en esta lengua; conocen, eso sí, la terminología filosófica latina. Esta circunstancia va a añadir un valor más a la Metafísica alemana de Wolff: en ella, el filósofo emprende la tarea de buscar en alemán correspondencias para términos latinos clásicos. Se sirve en ello casi siempre de términos coloquiales que se precisan convenientemente y, a veces, de algunos, ya propuestos por otros autores, dentro de los cuales se realiza una rigurosa selección. Pero son las propuestas de Wolff las que más calarán posteriormente y lo convertirán en un verdadero acuñador de la Filosofía en alemán. De ahí el interés «filológico» adicional de la *Metafísica alemana* y del registro que aparece al final de la misma, que ha de servir al lector para saber a qué término clásico latino corresponde el nuevo término alemán[80].

La primera edición de la *Metafísica alemana* de Wolff data de 1720. Entre 1720 y 1752, esto es, dos años antes de la muerte del filósofo, esta obra conoció doce ediciones. La traducción que aquí presentamos se ha realizado a partir de la décimo primera, aparecida en Halle en 1751. La siguiente no presenta ya ningún retoque ni añadido. Tal número de ediciones convierten a esta obra de Wolff en un verdadero *best-seller* de la época[81] y a Wolff en el filósofo alemán más leído e influyente en su país durante esas tres décadas, décadas que son precisamente las claves en el surgimiento del kantismo.

La metafísica contiene sintéticamente todo el sistema wolffiano de Filosofía de manera reducida y compacta. El público lector se ve seducido por la erótica del gran sistema de la razón ilustrada que es capaz de conceptuar el universo entero, «todas las cosas en general», en el que absolutamente nada es sin razón y en el que

[79] Wolff sigue en ello a sus alumnos y discípulos Bilfinger (*Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, 1723) y Thümmig (*Institutiones philosophiae wolffianae*, 1725-28). Este último tiene el honor de haber sido declarado por Wolff como su mejor intérprete (*Ausführliche Nachricht*, §.81, p. 236) y su obra la de convertirse en el manual wolffiano más leído dentro y fuera de Alemania.

[80] Una lista completa de términos latinos traducidos por Wolff al alemán se encuentra en Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, 2.ª parte, pp. 233-265.

[81] Doce ediciones sólo superadas por su *Lógica alemana* que llegó a alcanzar 14 entre 1712 y 1754 y fue traducida al francés, italiano, danés, holandés, ruso e inglés (¡dos siglos largos después seguimos sin traducción castellana!). La obra de Wolff fue abordada en vida del filósofo por 407 estudios de diversa índole, que reseña Ludovici y que constituyen un verdadero récord para la época. Véase al respecto también J. École, «Wolffius redivivus», *Revue de synthèse*, 1984, III.ªs., n. 116, pp. 483-501, reeditado en J. École, *Études et documents photographiques sur Wolff*, Hildesheim, Olms, 1988, pp. 15 ss.

además cabe encontrar numerosas joyas, explicaciones brillantes de tópicos clásicos que aún nos sorprenden por su lucidez o por la novedad del planteamiento: características que no son de extrañar considerando que en Wolff culmina un sistema, el iniciado por el genial Leibniz. Nos permitimos adelantar aquí rapsódicamente y a modo de aperitivo algunas de las que a nosotros más nos han deslumbrado: el papel fundamental de la experiencia (§.325 ss., §.382 y §.727), la razón de la inversión u operación analógica (§.364 ss.), la definición del ingenio (§.366), los apuntes sobre reglas heurísticas (§.367), la conexión entre la ira, la susceptibilidad y el ingenio (§.488), la estructura como esencia del mundo (§.552), la crítica a las mónadas (§.598 ss.), la imposibilidad de la inteligencia artificial por falta de autoconciencia (§.740), negación de la interacción alma-cuerpo por el principio de conservación de la cantidad de movimiento (§.762), la crítica del ocasionalismo cartesiano (§.764), la neutralidad del idealismo con relación a las ciencias (§.787), la base física del conocimiento (§.835), etcétera.

Poco nos queda ya por decir –a pesar de no haber dicho prácticamente nada si se compara con todo lo que puede decirse–; hemos intentado que la traducción fuera, sobre todo, inteligible conservando, en la medida de lo posible, fidelidad absoluta al original: tarea en principio facilitada por el hecho de traducir al maestro de la claridad, la distinción y el pensamiento rigurosamente trabado. A las notas a pie de página, en tanto que entes, les hemos aplicado una célebre navaja y reducido a las que nos parecían absolutamente necesarias. También hemos distinguido con claridad suficiente las nuestras de las del propio Wolff. En este contexto no puedo dejar de mencionar la inestimable colaboración de mi hermano Fernando que con fraternal paciencia ha leído los manuscritos del prólogo y la traducción y detectado erratas, errores y lugares oscuros, y propuesto, no pocas veces, sustanciales mejoras. A él mi agradecimiento y a mí la última responsabilidad.

Lo que un día fue de estudiantes –en la vertiente más latina del término– vuelve ahora a los estudiantes. Me compensa del largo esfuerzo de la larga traducción, tristes táleros aparte, la representación de actuales y futuros estudiantes hispanohablantes no germano-lectores[82] de Filosofía que, al contrario de los de mi generación, podrán, a partir de ahora, ir más allá y contrastar, al menos parcialmente, la justa medida y el verdadero peso de aquella afirmación kantiana que a mí personalmente tanto me provocó siempre: «*Wolff es el más grande de entre todos los filósofos dogmáticos*».

Ahora cabe esperar que, dado el primer paso, el resto no sea sólo silencio.

Madrid, agosto-septiembre de 1998.

[82] Los germano-lectores siguen teniendo hoy, hasta donde alcanza mi información, verdaderas dificultades para encontrar en las bibliotecas universitarias, españolas por ejemplo, las obras de Wolff en alemán. Alguna latina, *causa obvia*, sí se encuentra.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA*

ALBRECHT, M.: «Kants Kritik der historischen Erkenntnis –ein Bekenntnis zu Wolff?», en *Studia Leibnitiana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, t. XIV, cuaderno 1 (1982), pp.1-24.

ANDERSON, G.: «Kants Metaphysik der Sitten, ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule», en *Kantstudien*, 27 (1923), pp.41-61.

ARANA J.: *La Mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Madrid, Editorial Complutense, 1994.

ARNDT, H. W.: «Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs», en SCHNEIDERS, W: *op. cit.*, pp. 31-47.

ARNSPERGER, W.: *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, Weimar, 1897.

BALZER, W.: *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*, Madrid, Alianza, 1997.

BARONE, F.: *Logica formale e Logica transcedentale I. Da Leibniz a Kant*, Turín, 1954.

BAUMANN, J.: *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants*, Leipzig, Philosophische Bibliothek, vol. 122, 1910.

BISSINGER, A.: *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studier zur Philosophie Chr. Wolffs*, Bonn, 1970.

BOROWSKI, L. E.: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, estudio preliminar, traducción y notas de Agustín González Ruiz, Madrid, Tecnos, 1993.

BUDDE, F.: *Bedenken über die Wolffische Philosophie*, 1724.

CAMPO, M.: *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milán, Vita e pensiero, 1939 (reimpreso en Hildesheim/Nueva York, Georg Olms, 1984).

CARBONCINI, S. y MADONNA, L. C. (eds.): *Nuovi Studi sul pensiero di Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 1992.

CIAFARDONE, R.: «Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius», en SCHNEIDERS, W.: *op. cit.*, pp. 289-305.

CORR, Ch. A.: «Christian Wolff and Leibniz», *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), pp. 240-262.

* Se trata de una bibliografía selecta en la que sólo referimos obras consultadas directa o indirectamente. Para un elenco bibliográfico mucho más exhaustivo, véase el realizado por Gerhard Biller, que abarca desde 1800 a 1982, y que se encuentra en la obra de Schneiders. Para referencias bibliográficas más recientes, cfr. Carboncini/Madonna.

CRUSIUS, Chr. A.: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Hildesheim, Georg Olms, 1964 (1745).
CURLEY, E. M.: *Spinoza's Metaphysics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.
DELBOS, V.: *Le Spinozisme*, París, Vrin, 1964.
DELUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975 (1968).
DUQUE, F.: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
ÉCOLE, J.: «La conception wolffienne de la philosophie d'après le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*», *Filosofia Oggi*, 4 (1978), pp. 403-428, también en ÉCOLE, J.: *op. cit.*, 1988, pp. 27-52.
— «De la notion de philosophie expérimentale selon Wolff», *Les Etudes philosophiques*, 4 (1979), pp. 397-406, también en ÉCOLE, J.: *op. cit*, 1988, pp.53-62.
— «La critique wolffienne du Spinozisme», *Archives de philosophie*, 46 (1983), pp. 553-567, también en ÉCOLE, J.: *op.cit.*, 1988, pp. 200-214.
— «De la méthode universelle selon Christian Wolff», *Filosofia Oggi*, 2 (1984), pp. 179-192, también en ÉCOLE, J.: *op. cit.*, 1988, pp. 161-174.
— «Wolffius redivivus», *Revue de synthèse*, 116 (1984), pp. 483-501, también en ÉCOLE, J.: *op. cit.*, 1988, pp. 5-23.
— *Études et documents photographiques sur Wolff*, Hildesheim, Olms, 1988.
— *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 1990.
— «Des différentes parties de la métaphysique selon Wolff», en Schneiders, W.: *op. cit.*, pp. 121-128
ENGFER, H. J.: «Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie. Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant» , en SCHNEIDERS, W.: *op. cit.*, pp. 48-65.
ERDMANN, B.: *Martin Knutzen und seine Zeit*, Leipzig, Voss, 1876.
FLECK, L.: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980 (1935) (trad. castellana, Madrid Alianza).
GERHARDT, C. I.: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff, aus den Handschriften der Königl. Bibliothek zu Hannover*, Halle, 1860; reimpreso en Hildesheim, Olms, 1963.
GONZÁLEZ RUIZ, A.: *La polémica Einstein-Kant*, Madrid, Tesis Doctoral, 1992.
— «El actor de las revoluciones científicas», *Themata*, 19 (1998), pp. 59-71.
— *Die Netzwerktheorie der Handlung von R. S. Burt: Eine strukturelle und epistemologische Analyse*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1998.
HEIMSOETH, H.: *Metaphysik und Kritik bei Chr. Aug. Crusius*, Berlín, 1926.
— «Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants», *Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Kantstudien*, Ergänzungsheft, 71, 1956.
KAHL-FURTHMANN, G.: «Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen?», *Stud. philos*, 9 (1949), pp. 80-92.
KANT, I.: *Kant's Werke*, Berlín, de Gruyter, 1910.
— *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987.
KOHLMEYER, E.: *Kosmos und Kosmonomie bei Chr. Wolff*, Gotinga, 1911.
KÖNIG, E.: «Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert mit Bezug auf Kant», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 85 (1884), pp. 292-313.
KUHN, Th., S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.
LAMACCHIA, A.: *Le origini del pensiero critico da Wolff a Kant* (lezioni anno accademico 1971-1972), Bari, 1972.
LEIBNIZ, G.: *Die mathematische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlín-Halle, 1849-1863.
— *Die philosophische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890.

LUDOVIVI, C. G.: *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, 3 partes, Leipzig, 1737-1738.

LÜTTERFELDS, W. (ed.): *Transzendentale oder evolutionäre Erkenntnistheorie?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

LÜTHJE, H.: «Christian Wolffs Philosophiebegriff», *Kantstudien*, 30, 1925, pp. 39-67.

MARCOLUNGO, F. L.: «Principi e Systema. Saggio sui rapporti Wolff-Leibniz», en *Storiografia e Filosofia del Linguaggio*, Padova, 1975.

— «Wolff e il problema del metodo», en CARBONCINI, S. y MADONNA, L.: *op. cit.*, pp. 11-37.

MARTIN, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlín, de Gruyter, [4]1969.

MEINONG, A.: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburgo, Felix Meiner, 1988.

MYLIUS, I.: *Das transzendentale Ideal in der transzendentalen Fragestellung Kants, dargestellt im Ausgang von der Wolffschen Metaphysik*, Tesis Doctoral, Friburgo, 1942.

PEÑA, V.: *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

PÉREZ CABANA, M. L.: *Christian Wolff*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

PICHLER, H.: *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig, 1910.

POPPER, K. R.: *Teoría cuántica y el cisma en Física*, Madrid, Tecnos, 1985.

RIEHL, A.: *Der philosophische Kritizismus I*, Leipzig, Engelmann, [2]1908.

RÜDIGER, A.: *De sensu veri et falsi libri IV*, Leipzig, 1709.

— *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media ad ultramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem ducens*, Francfort, 1716.

SCHNEIDERS, W. (ed.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburgo, Meiner, 1983.

STEGMÜLLER, W.: «Gedanken über eine mögliche Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung», *Ratio*, 9 (1967), pp. 1-30; 10 (1968), pp.1-31, reimpreso en *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

TONELLI, G.: «Der Streit über die mathematische Methode in der ersten Hälfte des XVIII Jahrhunderts», *Archiv für Philosophie*, IX, 1959.

VANNI ROVIGHI, S.: *L'ontologismo critico di Wolff*, Milán, 1941.

WOLFF, Chr.: *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1965 en adelante.

— *Biographie* (contiene las biografías de Friedrich Christian Baumeister, la de Johann Christoph Gottsched y la autobiografía del propio Wolff), Olms, Hildesheim, 1980.

WUNDT, M.: *Kant als Metaphysiker*, Hildesheim, Georg Olms, 1984 (1924).

— *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 1964 (1945).

Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general

(Metafísica alemana)

PRÓLOGO

Benévolo lector:

Entendimiento, virtud y salud son las tres cosas más nobles que deben apetecer los hombres en este mundo: sin embargo, no hay cosas que en general se estimen menos que estas tres. Todo aquel que reflexiona sobre los poco afortunados tiempos presentes comprende que éstos son fruto de la carencia de entendimiento y de virtud. Gentes que son niños en entendimiento pero adultos en maldad sumergen a muchos en una infelicidad y en una corrupción enormes. Ello es indudable. Me sorprende la horrorosa imagen que producen cuando se ocupan del derecho y de la justicia o cuando han de dar consejos para la buena disposición del hombre medio. Como desde joven he sentido en mí una gran inclinación en favor del género humano, hasta tal punto que haría a todo el mundo feliz si ello estuviese al alcance de mi mano, jamás me he empeñado en nada tanto como en aplicar todas mis fuerzas para que se desarrollen entre los hombres entendimiento y virtud. Y después de haber conocido, no sin considerable dolor, este modelo eximio del género vicioso, me he visto impelido aún más en este mi afán, de tal modo que no cejaré en él mientras alguna gota de sangre recorra mi cuerpo. Movidos también por este impulso, salen a la luz los presentes *Pensamientos sobre Dios, el mundo y el alma de los hombres así como sobre todas las cosas en general*, a los que a partir de ahora irán poco a poco acompañando otros, en serie ordenada, que saquen a la luz el conocimiento de la felicidad del género humano y de las maravillosas obras de Dios en la naturaleza. En la materia que voy a tratar han reinado hasta ahora las tinieblas y el caos. Se ha carecido de conceptos distintos, de demostraciones radicales y de conexión de las verdades entre sí, hasta tal punto que se ha tenido por errores muchas verdades y se las ha rechazado por contradictorias; las cuales, sin embargo, no sólo eran absolutamente correctas, sino que pertenecían además al grupo de las importantes y útiles en grado sumo. Es por eso que me he esforzado en subsanar esta carencia y he procurado, sobre todo, no hablar de ninguna cosa de la que no hubiese formulado previamente un concepto distinto. En ello me he guiado por las reglas que se encuentran en parte en el primero, en parte en otros capítulos de los *Pensamientos racionales sobre las potencias del*

entendimiento. Quien, según esto, desee investigar las definiciones que he formulado, debe primeramente empezar por examinar con detenimiento los capítulos acabados de citar y, después de ello, contrastar las reglas allí encontradas con las definiciones dadas por mí en la presente obra. Estoy seguro de que entonces no sólo comprenderá cabalmente el asunto y captará correctamente lo que quiero decir, sino que no le quedará duda alguna acerca de su corrección. Sé bien que esta tarea les parecerá a muchos fatigosa en exceso, ya que quisieran leer este libro con la misma celeridad con la que están acostumbrados a leer los demás: sin embargo, tendrán entonces que conformarse con no entenderlo todo y con no penetrar en las verdades aquí expuestas, a las cuales llegarían si hubiesen emprendido la tarea con auténtica seriedad. No es, ciertamente, cosa de poca importancia el que podamos comprender con distinción los conceptos universales primeros: pues con ello se nos enciende una luz que nos ilumina en todo nuestro saber, ya sea que nos ocupemos de las ciencias o de asuntos de la vida humana. Es por eso que me he cuidado mucho de no dar nada por supuesto sin previa prueba: pues todo lo que afirmo o se fundamenta en experiencias claras o se demuestra mediante silogismos correctos. Lo que se fundamenta en la experiencia, puede investigarse según las reglas de la experiencia que se han expuesto en el capítulo quinto de los *Pensamientos racionales sobre las potencias del entendimiento*; espero, por tanto, que no se encuentre en ello dificultad alguna. Caso de que se quieran ordenar las demostraciones en los respectivos silogismos de los que constan, se encontrará que no se ha supuesto nada cuya corrección no se hubiese demostrado previamente. Al que analice, no obstante, las demostraciones, le resultará evidente por las *referencias* que se encuentran por doquier que, en todo momento, lo presupuesto deriva de lo precedente. Pero lo que en mayor grado he procurado es que todas las verdades estén interrelacionadas y que la obra entera semeje a una cadena, ya que cada uno de los miembros está vinculado con otro de tal forma que todos los miembros están conectados entre sí. Las referencias que se encuentran por doquier lo demuestran suficientemente. Y es por ello que creo haber corregido los errores que se han cometido hasta ahora en las materias que se van a tratar aquí. Al escribir el libro, adopté permanentemente la actitud de *como si* aún no supiese nada de todas estas cosas y tuviera que deducirlas reflexionando. Es así que todas las materias se encuentran en el orden en que pueden ser descubiertas progresivamente unas a partir de otras. Quien atienda a ello, podrá mostrar respecto de cada parágrafo la razón por la que se sigue de los demás y encontrar orden en lo que, de otro modo, podría parecerle desordenado. De la misma forma que se ha escrito este libro, conectando permanentemente una verdad con otra, tiene que leerse en orden estricto de principio a fin. Y puesto que también se encontrará en ello probado que la naturaleza no da saltos, será especialmente necesario que se lea este libro poco a poco con la atención y reflexión debidas. Quien así lo haga, tendrá el placer de obtener un conocimiento distinto y sólido de las verdades más importantes y, además, la alegría de refutar de un modo radical los muy perjudiciales y peligrosos errores de aquellos que se creen intelectualmente superiores a los demás, y de poder responder con firmeza las objeciones contra la religión natural y contra la revelada. Ciertamente me había propuesto al principio dejar sin respuesta alguna la cuestión de la comunidad alma-cuerpo: sin embargo, dado que me vi conducido inesperadamente y de un modo completamente natural, mediante las razones expuestas en el segundo capítulo, a la armonía preestablecida del señor *von Leibniz*, también yo la he mantenido y he

proyectado sobre ella más luz de la que poseyera nunca esta ingeniosa creación. Sólo la verdad me ha importado y he reparado poco, por tanto, en si ésta es vieja o nueva, sino que he tomado para mi cadena todo lo que podía conectarse a ella como eslabón. Pues puedo confesar abiertamente que encuentro más radicalidad y más reflexión madura en las obras de los antiguos de la que se halla, en general, en lo que hoy se suele vender como nuevo. Por lo demás, no soy ningún idólatra de la antigüedad, sino que acepto igualmente de buen grado los logros de los modernos y lo que me ofrece mi propia reflexión. Lo mucho que contribuye el conocimiento de las verdades que he expuesto aquí al fomento de la virtud se verá enseguida, cuando explique de un modo radical su naturaleza y condición a partir de la naturaleza del alma. Por lo demás, deseo a todo aquel que lea el presente libro paciencia y concentración para que comprenda cabalmente todo lo que en él se expone y obtenga el múltiple provecho que puede derivarse del conocimiento de verdades tan importantes y tan profundamente ocultas. Deseo también, de aquellos que la necesiten, honestidad; ¡que no vengan con la simple intención de tergiversar mis palabras y atribuirme opiniones disparatadas y peligrosas!

Halle, a 23 de diciembre de 1719.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

He expuesto en este libro las verdades más importantes en conexión permanente entre ellas y he mostrado sobradamente tanto en Moral como en Política qué luz se ha encendido con ello en todas las demás disciplinas y cómo, finalmente, la certeza de todo conocimiento se fundamenta sobre esta base. Los filósofos de todos los tiempos han encontrado fuerte resistencia siempre que adujeron verdades nuevas que se apartaban del discurso habitual y, por ello, los objetores, encontrando apoyo en gentes de más bien escaso entendimiento, han rechazado las doctrinas de aquéllos por peligrosas y querido persuadir a los necios de que en éstas se hallaba oculto un secreto veneno. Cuando en Atenas se comenzó a enseñar que a la Luna la iluminaba el Sol y la ocultaban las sombras de la Tierra, se rechazó esta doctrina por peligrosa para la religión. Por ella se desterró a Protágoras y se encarceló a Anaxágoras. En efecto, nunca ha faltado gente malvada que ha denunciado a los filósofos como causantes de terribles daños con un secreto veneno. Así, en la antigüedad, acusó Cleantes a Aristarco de ofender a la religión por pretender que la Tierra girara en torno a su eje en un período de veinticuatro horas y en torno al Sol en el plazo de un año, si bien Cleantes no podía fundamentar con un argumento mínimamente convincente a oídos de gente sensata que con esta doctrina se ofendiera en su honor a la diosa Vesta. En cuestiones de sobra conocidas no es preciso poner muchos ejemplos. Yo soy, sin embargo, quien menos motivo tiene para hacerlo, ya que este libro mío, al igual que los demás escritos que he publicado, ha tenido la fortuna de haber sido muy bien recibido y de encontrar aplauso entre los más cabales de los eruditos. Ciertamente no ignoro que los más destacados teólogos de las tres religiones del Sacro Imperio Romano saben que este libro contribuye no poco a un conocimiento fundamentado de la Teología y lo sitúa a uno en posición de defenderse contra todas las objeciones de los que se creen más fuertes que los demás en entendimiento. También se me ha informado con suficiencia de que destacados teólogos recomiendan encarecidamente mi Moral a los predicadores y, a aquellos que se preparan para este cargo, les dan indicaciones de cómo pueden servirse con provecho de ella. Del mismo modo que me alegro de que la verdad vaya penetrando tan rápido en las mentes de la gente dotada de entendimiento y se emplee para el provecho

general, me sirve también como acicate para proseguir aún más lejos en la investigación de la misma, con empeño infatigable, y suministrar enseñanzas provechosas a aquellos a los que place comprender radicalmente las verdades. Y precisamente esto es lo que me ha movido a realizar esta segunda edición sin demora, ya que la primera no bastaba para contentar a los muchos amantes de la sabiduría; para que nadie que se afane por un conocimiento radical se vea frenado en una pretensión tan loable. Es evidente que en este libro no he expuesto, ni con mucho, todo lo que sé de verdades metafísicas, ni todo lo que de ellas podría inferirse, con lo cual hubiera resultado tarea facilísima dar a la luz esta segunda edición en una forma considerablemente aumentada: sin embargo, diferentes motivos me han apartado de esta pretensión. Primero debe saberse que este libro, junto con los demás en los que se explica la Filosofía, se ha escrito principalmente para que los asistentes a mis clases se vieran liberados del tener que tomar muchos apuntes, tanto más cuanto que tengo comprobado con qué frecuencia mis tesis no se captan correctamente por el apresuramiento, al tener que atender de forma simultánea a mi discurso y a los apuntes, de manera que la atención de mis oyentes se divide, cuando habría de concentrarse totalmente en lo que se dice, si es que se quiere escuchar con provecho. No obstante lo cual, ya en la primera edición he incluido casi más cosas de las que se podían explicar convenientemente y aclarar para su mejor entendimiento en el tiempo destinado para esta tarea. Si en esta nueva edición hubiese añadido aún más conocimientos, hubiera convertido el libro en inservible para el fin para el que lo he escrito. Es tanto menos necesario que se amplíe el mismo cuanto que estoy firmemente decidido a editar, en lengua latina, mucho más prolijamente, todas las partes de la Filosofía, ante todo dado que en esta pretensión me veo a diario reforzado, ya que extranjeros que no saben alemán y a quienes placen mis doctrinas y su exposición me apremian a ello, y desean saber, además, cuándo lo voy a llevar a cabo. Pero la principal razón de que no añada más cosas es que todas las demás partes de la Filosofía se fundamentan en las doctrinas de este libro. Véase la Moral, véase la Política, sí, veánse incluso los ensayos mediante los que abro el camino a un conocimiento más exacto de la naturaleza y el arte; se encontrará entonces que por doquier me remito a la Metafísica e indico los parágrafos, donde se hallan los fundamentos de lo que se está demostrando. En la *Metafísica* misma, los fundamentos de la demostración se toman en todo momento de lo que precede. Con el simple hecho de haber introducido yo algunos parágrafos nuevos, se habría modificado el orden de todo lo demás, y no se habría podido utilizar esta nueva edición en unión con las restantes partes de la Filosofía, en las que los parágrafos se citan según la primera edición. En efecto, como aún no se han publicado todas las partes, no habría podido mencionar en las que aún han de aparecer ni la primera ni la segunda edición. Pues o bien los que poseen la primera no se habrían podido orientar con las citas, o bien los que adquirieran la nueva no se las apañarían con ella. Según esto, no he cambiado ningún parágrafo en el libro, sino que lo he dejado todo como estaba previamente. Sólo he añadido de vez en cuando, aquí y allá, alguna cosa que puede servir a una mayor claridad, para que aquellos que se interesan por entender por sí mismos estas doctrinas se desenvuelvan con mayor facilidad en ellas. Particularmente, empero, dado que por negligencia del impresor en la primera edición se indican muy incorrectamente una parte no pequeña de los parágrafos y también los números del índice se imprimen frecuentemente de manera equivocada: en escritos de esta especie, como lo que sigue se deduce de lo precedente, no es falta

pequeña que lo que precede se cite de forma incorrecta; es así que en esta segunda (y ahora también en la tercera) edición he comprobado con esmero todos los parágrafos que se citan y donde he encontrado que los números estaban mal, los he corregido. No dudo que esto será de no poco alivio para aquellos que lean este libro por sí mismos con diligencia. Tras editarlo, la armonía preestablecida, mediante la que el señor *von Leibniz* pretende explicar de un modo inteligible la comunidad entre alma y cuerpo, se ha comprendido mejor de lo que se comprende en lo que él mismo publicó al respecto en vida. Se tiene la impresión, sin embargo, de que todo lo que se deduce en el capítulo quinto sobre los atributos y actos del alma a partir de su naturaleza, no fuera otra cosa que una explicación de la armonía preestablecida entre alma y cuerpo. Ciertamente me podría resultar indiferente que se piense lo que se quiera, siempre que no hubiera que decir si no que se ha atribuido a otro lo que me pertenece: sin embargo, dado que algunos no aceptan la armonía preestablecida porque no la pueden digerir, eliminan simultáneamente otras verdades que podrían conservar, sean de la opinión que sean respecto de la comunidad recíproca entre cuerpo y alma. Por eso encuentro necesario dar, de las materias tratadas en el lugar mencionado, un informe más fundamentado de lo que lo es el pensamiento de los que no las comprenden con suficiente precisión. Todos los que se esfuerzan por el conocimiento de las cosas y se afanan por la Filosofía, se han decidido o bien a no aceptar ninguna doctrina, sino dejarlo todo en duda para no tomar por apresuramiento lo falso por verdadero e incurrir en el error, o bien se han aventurado finalmente y han introducido doctrinas de acuerdo con las cuales podrían explicar lo que les acaece en el mundo. A los primeros se los ha denominado *escépticos* y a los segundos *dogmáticos*. Como los escépticos no dan nada por cierto, sino que todo lo dejan sin decidir, lo mismo es uno que otro y entre ellos no se puede determinar ninguna diferencia. Los dogmáticos, en cambio, se dividen en diversas sectas. Pues o bien sólo aceptan una clase de seres o bien aceptan dos. A los primeros se los llama *monistas*, a los segundos *dualistas*. Los monistas son, a su vez, de dos especies, o *idealistas* o *materialistas*. Aquéllos sólo aceptan espíritus o también seres que no se componen de materia, y entre éstos se cuentan los por nosotros llamados seres simples, a los que se asemejan las unidades leibnizianas; el mundo y los cuerpos que se hallan dentro de él los tienen por meras representaciones de los seres simples y no los consideran otra cosa que un sueño según reglas. Éstos, en cambio, no dejan lugar dentro de la Filosofía a más ser que al corpóreo y a los espíritus y a las almas los tienen por una simple energía corpórea, pero no por un ser con existencia separada. Los dualistas tienen tanto a los cuerpos como a los espíritus por reales y por seres diferentes que pueden existir el uno sin el otro. Finalmente, los idealistas o bien aceptan más de un ente o bien se tienen a sí mismos por el único ente real. A los primeros se los denomina *pluralistas*, a los segundos *egoístas*. Se comprende fácilmente que los idealistas no concedan a los seres corpóreos otro lugar que el de ser pensamientos del alma; a la cual han de atribuir una fuerza mediante la que produce todos sus pensamientos y deseos sin influjo exterior alguno, y se lo representa todo tal como ocurre en el mundo, si bien, según su doctrina, no existe mundo real alguno. Se comprende con la misma facilidad que los materialistas han de atribuir al cuerpo una fuerza mediante la que éste produce todos los movimientos que se perciben en él sin influjo alguno del alma, a la cual no consideran en absoluto como existente. Ahora bien, como los dualistas tienen por existentes tanto a los cuerpos como al alma, pero no pueden explicar, en cambio,

cómo se producen los pensamientos del alma mediante las acciones del cuerpo ni los movimientos del cuerpo mediante la fuerza del alma, observó el señor *von Leibniz* que se puede comprender la cuestión de cómo concuerdan entre sí cuerpo y alma si se toma conjuntamente lo que enseñan idealistas y materialistas. De igual modo que ningún idealista hasta el momento ha examinado lo que encontramos en el alma ni se ha esforzado en mostrar cómo podría producirse mediante alguna facultad de ésta, igual que ningún materialista ha expuesto de qué modo el cuerpo podría producir los movimientos que se requieren para hablar racionalmente y actuar de un modo libre, así tampoco el señor *von Leibniz* ha desarrollado este asunto en ninguna parte, sino que se limitó a pensar a fondo porqué quería mostrar que un dualista había de tomar conjuntamente lo que idealistas y materialista se veían necesitados a conceder por mor de los fundamentos de sus sectas. Ahora bien, como mi pretensión consiste en investigar la naturaleza del alma y explicar de un modo racional e inteligible cómo acaecen sus cambios, he tenido que investigar también qué verdades poseen idealistas y materialistas, y después que lo he averiguado, ha resultado que tenía razón el señor *von Leibniz*; en efecto, las tesis de idealistas y materialistas las pueden conectar entre sí los dualistas. Y, de este modo, la armonía preestablecida del señor *von Leibniz* ha sido iluminada, sin duda, por una luz mayor y la han entendido muchos que antes no la podían comprender en absoluto, después de haber expuesto yo fundamentadamente las tesis de idealistas y materialistas y mostrado con claridad cuánto de verdad hay en ellas. Una vez que, mediante mi obra, se ha comprendido mejor la armonía preestablecida del señor *von Leibniz*, algunos se han aventurado también a formular objeciones en su contra. Pero como en el capítulo quinto mi intención primordial no es confirmar la misma, sino que he llegado a ella de forma casi inesperada, tampoco me he hecho cargo de lo que se aduce contra el señor *von Leibniz*. Y aunque hubiera alguien que pudiera pensar haber aducido estas objeciones contra mí y sólo hubiese callado mi nombre por razones especiales, tampoco en este caso encuentro necesario decir nada en contra, ya que mis argumentos son de tal naturaleza que no permiten duda alguna a aquel que comprende mis doctrinas. Más bien cualquiera ha de reconocer en el acto que todas estas objeciones dejan de ser tan pronto como se comprende correctamente lo que afirmo y, en parte, son dificultades que han de pesar sobre los que se declaran partidarios del influjo natural del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma, ya que, efectivamente, el alma tiene que verse determinada en sus pensamientos por el cuerpo, en consecuencia, sin el cuerpo no puede ejecutar nada mediante su potencia. Con todo lo vulgar que es esta tesis, está sometida a grandes y peligrosas dificultades. Voy a mencionar, como ejemplo, sólo una que no es menospreciable. Con ella no puede darse la inmortalidad del alma: lo cual es tan fácil de probar, cuando se está acostumbrado al conocimiento claro, que considero superfluo realizar aquí una demostración, que me reservo también por otras razones. Una tesis con la que no puede coexistir la inmortalidad del alma es, sin embargo, altamente peligrosa, ya que con ella cae por la borda lo más importante de nuestra religión. Se trata mayormente de prejuicios vulgares que se tienen por evangelios, pero que se convierten en altamente nocivos para la religión si se los entiende con claridad y en conexión con otras verdades. Pero como no es mi estilo acusar a nadie con el peso de sus opiniones, esto no saldrá a la luz hasta que sea necesario que aparte de mí el fardo arrojándoselo a otro. Ya he mencionado en otro lugar que, aunque las verdades metafísicas son de una naturaleza completamente diferente que las matemáticas

–de suerte que los *matemáticos* puros no cuentan con una buena disposición para aquéllas, sino que, cuando las investigan, comúnmente sólo persiguen ficciones–, se pueden aclarar no poco los conceptos metafísicos mediante ejemplos extraídos de la Matemática, en especial del Álgebra. Aunque no quiero repetir aquí lo ya afirmado en otro lugar, me parece útil traer a colación un ejemplo más para mayor confirmación de lo dicho. He mostrado en este libro que las especies de seres existen por la semejanza de los individuos y los géneros por la semejanza de las especies: los seres singulares surgen por el hecho de que todo en ellos está determinado de una cierta forma. Esto se aclara sobremanera mediante la fórmula de los números poligonales. En un número poligonal hay dos cosas que se puede determinar de diferente forma, a saber, el lado y el número de ángulos. Si se supone que ambas poseen una magnitud indeterminada, entonces la fórmula representa aquello en lo que todas las clases de números poligonales son semejantes entre sí, y explica por tanto el concepto de género. Si el número de ángulos se determina de cuantas formas es posible, el lado, en cambio, permanece indeterminado, entonces se tienen las especies de números poligonales. Finalmente, si se determina también el lado, entonces ya no queda nada que se pudiera determinar aún más, y por eso se obtienen los números poligonales singulares. Otras fórmulas universales pueden servir también como patrón. Si se escriben una tras otra las diferentes especies de números poligonales, se mostrará qué orden se da entre ellos y cómo surge el orden a partir de la semejanza. Igual que la Matemática contribuye en gran medida a la aclaración de las verdades metafísicas, tal como en un futuro deseo desarrollarlo pormenorizadamente en la edición latina de mis obras, así sirve a su vez la Metafísica para demostrar todo aquello que se presupone en Matemática. Quien, por ejemplo, ha aprendido en este libro lo que es el lugar, podrá demostrar a partir de ello porqué en Astronomía se determina el lugar de una estrella mediante su longitud y anchura, o también mediante la declinación y recta ascensión. No obstante lo cual, nadie me ha de considerar tan ingenuo como para pedir que en Matemática se demuestre a partir de la Metafísica lo que en ella se presupone, principalmente en las demostraciones, y se fundamente en ésta: pues ello no sería otra cosa que incurrir en prolijidad sin necesidad alguna, al no obtener con esto las demostraciones matemáticas mayor certeza, y confundir la Matemática con la Metafísica. Se actuaría contra la regla que di en el *Tratado de las potencias del entendimiento* sobre la división de los conceptos cap.I, §.18. Hay que notar también que muchas cosas dentro de la Matemática, especialmente en el Álgebra, no se basan de forma inmediata en la Metafísica, sino más bien en otras ciencias, que proceden de ella, pero que aún no se han inventado. En la presente obra he bosquejado algo del estilo, a saber, el arte de los signos *(ars characteristica)* y el arte de la conexión de los signos *(ars combinatoria characteristica)*, asimismo el arte de juzgar la perfección y, ahora quiero añadir uno más, el arte de llevar a la composición la mayor perfección, a partir de cuyos fundamentos ha de juzgarse qué construcción es la mejor en Geometría, especialmente en los desarrollos geométricos de las ecuaciones, y cómo se llega a la mejor de acuerdo con ciertas reglas. Sin embargo, el lugar presente no permite decir más al respecto. Baste con haber mostrado que se pueden inventar todavía muchas cosas útiles si se quiere probar talento metafísico.

Halle, a 24 de diciembre de 1721.

ADVERTENCIA CON OCASIÓN DE LA TERCERA EDICIÓN

Cuando tuve que editar por segunda vez estos *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, cuando apenas habían transcurrido dos años desde su publicación, me llenó de gozo que la verdad hubiera penetrado tan rápidamente en las mentes de los entendidos y se aplicara para el bien común. Y esta alegría me vuelve a embargar ahora que me encamino a una tercera edición. Pues a pesar de que algunos desquiciados me han perseguido de una forma completamente inusitada y han intentado derribarme, tomando del presente libro la excusa para ello, esto no ha apartado de mí a nadie que simpatizara conmigo, sino que más bien ha dado ocasión para animar a otros a leer mis escritos y permitir que hable la verdad. Las acusaciones fueron extremadamente duras y se adujeron con la mayor acritud. «Que abro al *ateísmo* y a todos los pecados y vicios las puertas de par en par; ofrezco en bandeja argumentos a los ateos; les muevo a burlarse de los milagros; privo al ser humano de toda libertad y suprimo toda ley divina, la *moralidad* y la religión, y sacudo el fundamento de toda *imputación*, consecuentemente, de todo castigo y de todo premio, que derribo todos los principios de la religión, que ni siquiera podría existir una religión pagana, ni hablar de una cristiana. Y todo esto no lo habría cometido *ex imprudentia* o *praecipitantia*, por imprudencia o precipitación, sino que lo he escrito todo voluntaria y conscientemente. Como filósofo perspicaz habría visto previamente todo esto que se sigue de mis doctrinas y no se me puede juzgar amorosamente. Alguien tendría que estar completamente ciego y privado de todo entendimiento para no darse cuenta de que con mis doctrinas perecen de un golpe toda *moralidad* y toda religión. No se puede pensar sino que mi sistema se ha edificado tenazmente de manera que la providencia divina no encuentre lugar alguno en él, y se suprima con ello simultáneamente toda religión y todo culto divino.» Las acusaciones no pueden inventarse más duramente, de lo contrario serían también tanto más dudosas. Y del mismo modo produjo un gran revuelo que las realizara, palabra por palabra, tal como las he citado, un hombre que ha obtenido entre sus seguidores la fama de una especial modestia. La razón de ello debe consistir en que afirmé la eternidad del mundo, una ineluctable necesidad de todas las cosas y la falta de libertad de la voluntad humana; que realicé una demostración de

Dios que no debe de ser del gusto de mi contradictor. Todas ellas son proposiciones que no se encuentran en mi libro, sino que más bien se demuestra en él lo contrario. Y, de acuerdo con esto, sólo puedo decirles a los lectores sensatos e independientes que lean ellos mismos mi libro; de este modo se eliminan por sí mismas de una vez todas las acusaciones junto con sus inventados fundamentos. Ciertamente se ha dicho también, para confirmar estas acusaciones, que sólo aduzco proposiciones verdaderas para crear una falsa apariencia; que tampoco me tomo realmente en serio lo de llevar a cabo una demostración de Dios: sin embargo, se malinterpretan continuamente algunas palabras para crear así una verdadera falsa apariencia. Cuando vine a Marburgo y tuve enseguida ocasión de explicar este libro en un curso, puse cuidado no sólo en mostrar el significado correcto de los términos de las definiciones por mí realizadas y del conjunto completo de mi sistema, sino que también señalé simultáneamente el objetivo que me marcaba con cada proposición, dirigiendo, todas las doctrinas que exponía, a la juventud estudiosa hacia un cierto provecho que se puede obtener de ellas, de manera que no se aprenda nada en vano. Ahora bien, como a partir de aquí las tergiversaciones de mis adversarios resultan palpables, me pareció aconsejable editar estas aclaraciones bajo el rótulo de las notas a los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del ser humano*, y con ello las convertí en tanto más útiles; así amplío a la vez mis doctrinas mediante toda suerte de nuevos suplementos. De esta manera no me ha resultado necesario añadir en esta nueva edición muchas cosas por mor de las circunstancias presentes. He dejado, por tanto, el texto entero intacto, para que no se encuentre en él nada diferente de lo que mis adversarios han citado de las ediciones precedentes. Sólo he añadido en algunos lugares algunas palabras mediante las que se aclaran las otras. Por lo demás, el benévolo lector tendrá al alcance de la mano mis notas, especialmente si no pretende estudiar el libro entero con diligencia y reflexión. Para finalizar tengo aún que recordar algo. Después de haber sopesado una vez más todo lo escrito en este libro, he vuelto, para mi propia tranquilidad, a analizar las doctrinas de la religión cristiana una tras otra, y reflexionando sobre este asunto no sólo he encontrado que no hay que temer para ellas ningún ataque procedente de mis doctrinas, sino que incluso he constatado con placer que éstas realizan buenos servicios en la tarea de defender la verdad revelada contra los enemigos del evangelio y de aplacar radicalmente los escrúpulos surgidos entretanto. Y otros hombres cabales me han asegurado tanto con anterioridad, antes de que se pensara en una persecución, como después, que ellos han constatado exactamente lo mismo. No me cabe la menor duda de que a medida que pasen los tiempos en los que el odio y la envidia determinan las acciones de los seres humanos, en esa misma medida se aplicarán también, para el bien común, las doctrinas que expongo en el presente libro. Este libro mío, que hasta el momento ha hablado en mi favor al mundo imparcial, lo seguirá haciendo en el futuro, y testimonia de manera tanto más poderosa contra mis adversarios cuanto más acres son sus acusaciones, que sólo se propagan por el deseo de que fueran ciertas.

Marburgo, a 21 de marzo de 1725.

NOTA PRELIMINAR A LA CUARTA EDICIÓN

§.1. DE POR QUÉ EL AUTOR ANTEPONE A ESTA EDICIÓN UNA NOTA PRELIMINAR

Cuando el año pasado publiqué mis pensamientos racionales sobre las acciones y pasiones del hombre, me pareció que podía ser útil que indicara en una nota preliminar lo que en especial habría de buscarse en mi libro, lo cual se buscaría en vano en cualquier otra parte. He sabido que ello les ha gustado bastante a muchos lectores y que desearían éstos que, en una nueva edición de mis *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general,* introdujera igualmente semejante nota preliminar y mostrara en detalle qué argumentos doy para defender la religión natural y qué ventajas se encuentran en mi libro respecto de esta materia que no se hallen en otros. Aunque en las notas a los escritos, que he publicado en lengua alemana acerca de las diferentes partes de la Filosofía, explico detalladamente en un capítulo aparte mis objetivos, y cualquiera que vaya a leer mis obras hará bien si previamente lee con diligencia el capítulo que presenta el contenido de la obra de que se trate, no puedo sin embargo dejar de satisfacer el deseo de los que me piden una nota preliminar, porque estoy seguro de que ello no dejará de tener consecuencias beneficiosas: ya que es muy importante que se sepa lo que ha de buscarse en un libro, dado que así se despierta y mantiene la atención, donde, de lo contrario, podría tal vez perjudicialmente faltar. Y con esta nota preliminar rindo un servicio tanto más de buen grado cuanto que se me ha asegurado que hay también personas, que no son, por lo demás, estudiantes, que leen mis libros y se forman con ellos: de lo cual me llegan diariamente diversos testimonios.

§.2. DE LO QUE HA HECHO EL AUTOR CON LOS PRIMEROS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO

Es así que he llevado distinción a los primeros fundamentos del conocimiento, de los cuales sólo se tenían o conceptos confusos o incluso totalmente oscuros, de manera que se los pueda utilizar en silogismos, donde, antes de esto, por falta de

los mismos, se tenían que enjuiciar las cuestiones de modo imperfecto mediante fundamentos externos. Y ello no es poco importante, ya que, en último extremo, todas las ciencias, se las acote como se quiera, van a desembocar a estos fundamentos. Estos fundamentos universales los encuentro muy fructíferos formulados mediante conceptos distintos, y quien se adiestre en ellos experimentará de hecho que su entendimiento adquiere una constitución completamente diferente de la que tenía con anterioridad, antes de que reinara en él esta distinción. Baste considerar el concepto de un ente en general, lo fructíferamente que opera dentro de la doctrina de la razón o, el concepto de perfección, los servicios que rinde en el conocimiento de Dios y de los seres naturales, y especialmente en Moral y en Política.

§.3. DE LO QUE HA HECHO EL AUTOR CON EL CONOCIMIENTO DEL ALMA

Se tiene casi por imposible filosofar sobre nuestra alma del mismo modo en que lo estamos acostumbrados a hacer respecto de los seres corpóreos. Y a pesar de que *Descartes* afirma que el alma nos sería más conocida que nuestro cuerpo, en lo cual tampoco se equivoca –si se comprende correctamente lo que quiere decir y no se pretende refutarlo, al modo habitual de los eruditos trastornados, antes de haberlo comprendido–, sin embargo, no ha logrado éste diferenciar con distinción entre sí todas las potencias del alma ni explicar de modo inteligible todos sus cambios, si bien hemos de agradecerle el conocimiento de que en Filosofía han de explicarse unas cosas mediante otras de manera inteligible: con lo cual ha prescindido de todos los vocablos vacíos, con los que los eruditos se ofuscan y ofuscan a los demás como si supieran algo de lo que no tienen concepto alguno. Quien lea con diligencia lo que he expuesto en el tercer capítulo acerca del alma humana, en la medida en que se la conoce a partir de la experiencia propia prestando atención a lo que acaece en ella, encontrará en qué medida he subsanado esta carencia y cómo me preocupo por distinguir las diferentes potencias de la misma y por delimitar todo ello dentro de un concepto distinto, especialmente también cómo he mostrado a partir de qué fundamentos se pueden explicar de un modo inteligible los cambios del alma. Y mediante esto no sólo se hallarán enormes ventajas en la doctrina de la razón, donde se aprende a emplear las facultades del entendimiento en el conocimiento de la verdad, sino también, en especial, en la doctrina de las costumbres, donde se muestra el camino de la virtud. Y precisamente que haya tratado la doctrina de la razón de tal forma que personas de todos los estamentos experimentan que cualquiera puede aprovechar en los casos que se le presenten lo que, por lo demás, creía aprender para entretenerse, se debe a que explico con distinción las diferentes potencias del alma, de las cuales se tenían antes de ello sólo conceptos confusos y equívocos, incluso en parte totalmente oscuros. Que mediante los fundamentos mostrados en mi Moral se puede juzgar a los hombres respecto de sus acciones y pasiones más de lo que piensan y les agrada a los que se suelen ocultar bajo una piel de cordero, procede asimismo de esta fuente. No estoy escribiendo otra cosa que lo que me han asegurado en sus cartas muchas personas de diferentes estamentos, para las cuales es cuestión seria el esforzarse por el entendimiento y la virtud, y para las que es por ello importante leer mis obras según la prescripción que he dado en las notas acerca de las mismas y en la Lógica, y a las que importa mucho cómo han de leer mis escritos matemáticos, si quieren comprender las doctrinas expuestas en ellos, reconocerlas como verdaderas y conservarlas de manera fructífera en la memoria. La posteridad

experimentará también esto y dará testimonio de la verdad, lo cual ha hecho ya más de uno que se ha aproximado a mis obras con la actitud propia de mis enemigos y difamadores y, tras un análisis más exacto, ha comprendido la verdad.

§.4. DE LO QUE HA HECHO EL AUTOR EN TEOLOGÍA

Y estos conceptos claros de lo que se puede distinguir en el alma humana rinden a su vez importantes servicios en Teología. Pues dado que en los conceptos universales he mostrado del modo más claro la diferencia entre un ser infinito y uno finito y expuesto también con claridad la naturaleza interna de las limitaciones, de manera que a los conceptos de lo que se encuentra en el alma se los puede liberar de su imperfección, del mismo modo no sólo son explicables inteligiblemente los atributos divinos, con lo cual se los puede aplicar fructíferamente a la glorificación de *Dios* en todo hacer y padecer, sino que se puede demostrar también que alcanzan el grado más elevado posible y, consecuentemente, bajo ningún punto de vista puede imaginarse un ser que fuese superior a *Dios* en perfección. Y precisamente gracias a este concepto distinto del alma ha sido posible tratar la Teología en una conexión permanente de cada atributo con los demás y exponerla de un modo demostrativo, esto es, convincente para aquellos que son capaces de distinguir entre certeza e incertidumbre. Quien no comprende, empero, cómo ha de derivarse una verdad a partir de otra mediante una conexión continua de todas ellas, no puede orientarse en algo que le resulta inusual. Y por eso ha expuesto alguno su necedad a la luz del día, osando censurar lo que primero hubiera debido aprender. No se ha comprendido siquiera lo que es propio de una definición que debía utilizarse en semejante caso y, sin embargo, la verdad ha debido dejarse dominar por la necedad.

§.5. DE CÓMO SE HA ABIERTO EL CAMINO AL VERDADERO CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA

Sin embargo, dejo esto de lado, aunque podría añadir aún muchísimas cosas al respecto, y paso del conocimiento de *Dios* al conocimiento de la naturaleza. Quien lea con detenimiento estos mis *Pensamientos acerca de Dios, el mundo y el alma humana, así como sobre todas las cosas en general*, se verá, sin percibirlo, llenándose de buenos pensamientos que le mostrarán el camino en el conocimiento de la naturaleza y lo apartarán de las sendas equivocadas a las que comúnmente se suele ir a parar. He mostrado con contundencia lo que se requiere para definir algo de un modo inteligible: lo cual, si se examina en casos especiales, encierra más materia de la que podría imaginarse. De ordinario, a una definición que parece tal en la imaginación, se la tiene por inteligible y se cae en las hueras palabras de los viejos escolásticos cuando se burla uno de ella. He conservado los conceptos de lo compuesto, del espacio, del llenar el espacio, del tiempo y de otras cosas relativas a ellos tal y como se los encuentra en la naturaleza para que lo que la imaginación inventa, oportunamente y no sin provecho, de cosas que se piensan las unas separadas de las otras, no se vaya a emplear inconvenientemente en perjuicio de la verdad, como en general suele ser el caso en aquellos que mezclan irreflexivamente los conceptos matemáticos en la explicación de la naturaleza. No sólo he demostrado lo bien fundado que está lo que le corresponde a un ser en su esencia y cómo la razón de ello ha de bus-

carse en los demás seres, lo cual sirve en el conocimiento de la naturaleza de mayor ayuda de lo que podría pensarse si a uno no lo auxiliara la fe, sino que también he dado un concepto especialmente fructífero de lo que se llama *mechanismus*, y a partir de ahí he probado de modo demostrativo que es verdad lo que elogian los más grandes filósofos y teólogos de Inglaterra. Por eso, cuando *Peter Shaw*, un médico erudito inglés, aclaró con algunas notas las obras filosóficas del célebre *Boyle* [1], y quiso justificar lo que este hombre, muy partidario de la piedad y de la religión cristianas, elogiaba del provecho del modo mecánico de filosofar, pensó que la mejor manera de llevarlo a cabo era presentarle al lector un texto mío en el que he desarrollado mi concepto al respecto, en los *Elementis Matheseos* redactados en latín[2]. En especial he probado también que los elementos de la naturaleza son diferentes de lo que creen los atomistas, y cómo se puede crecer y progresar en un conocimiento provechoso de la misma, aunque no se alcance éste porque uno se lo impide a sí mismo eligiendo sueños vacíos en lugar de la verdad cuando se tiene por tal algo que ni con mucho pueden ser los elementos. Pero por encima de todo hay que decir que aseguro los fundamentos mediante los que el conocimiento de la naturaleza se convierte en una sólida escalera por la cual, aquellos que tengan la razón más diestra, pueden desde cada ser, parezca éste todo lo malo que se quiera, ascender a *Dios*, al poderse probar, a partir de los conceptos que mantengo en este libro, cómo cada ser depende, según sus atributos, de todos los atributos de *Dios*, atributos que se predican del ser en este libro; y, por eso, a partir de la consideración de cada ser a través del fundamento de sus atributos en los atributos de *Dios*, se pueden deducir los atributos divinos mediante inferencias correctas. No sólo he probado en las notas a este libro, o en otras partes de los *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma humana* cómo cada ser tiene su fundamento en todos los atributos de *Dios* que conocemos, sino que también he indicado, en la segunda parte de la Física sobre los fines de los seres naturales, cómo ha de aplicarse esto en la consideración de tales seres. Y con ello se ha desarrollado el concepto de criatura, pues en la Teología he demostrado que las criaturas son espejo de la perfección divina.

§.6. DE POR QUÉ EL AUTOR NO DICE NADA MÁS AL RESPECTO

Así pues, no queda ninguna parte de la Filosofía para la que no se haya establecido en este libro un seguro fundamento y, por eso, se perjudican a sí mismos máximamente los que se esfuerzan más por tergiversar las doctrinas contenidas en él que por comprenderlas. Pero no voy a decir nada más en especial, ya que cualquiera que haya leído el mismo cuidadosa y diligentemente se habrá percatado de ello de forma suficiente. Por eso, como en las ediciones precedentes he mencionado las graves acusaciones, para las que se tomó fundamento en la presente obra, dejo estar las mismas en esta edición para enseñanza de las generaciones futuras; así deseo también mencionar ahora los argumentos que empleo en esta obra para combatir con vigor los errores que se me quieren atribuir por frivolidad e ignorancia, para que se

---

[1] Se trata de la edición compendiada y comentada de las obras filosóficas de Robert Boyle llevada a cabo por Peter Shaw titulada *The Philosophical Works of the Honourable Robert Boyle*, 3 vols., Londres, 1725.

[2] Cf. al respecto el prefacio de los *Elementa matheseos universae* y el artículo «De methodo mathematica brevis commentatio» que se hallan en el vol. 29 de la sección latina de la edición completa de las obras de Wolff llevada a cabo por la editorial Georg Olms (véase Bibliografía).

preste tanto más atención a lo que se lee y se utilicen los argumentos para aquello para lo que yo los ofrezco, tal como hasta ahora he sabido por muchos, con alegría, que ocurre. Pues aunque todavía se encuentren muchas gentes malvadas que, con fines interesados, no se ruborizan al repetir acusaciones hace largo tiempo refutadas por tantos, la verdad, sin embargo, resplandecerá clara como la luz del sol a los ojos de todos los que puedan y quieran ver con los suyos propios. Si algo se convirtiera en falso porque muchos hayan dicho que era falso y se impusiera con violencia, entonces no tendríamos verdad alguna en Filosofía, ni siquiera tendríamos el mismísimo cristianismo, ya que a aquella la persiguieron los paganos, a éste judíos y paganos. Quienes aman la verdad no se detienen tampoco ni ante calumnias ni ante difamaciones, y *Dios* tolera que los que quieren ser malos lo sean siempre, para que con ello los que son justos se vean tanto más motivados a reflexionar sobre la verdad, a la que de lo contrario tal vez no prestaran la debida atención, al no tener motivo alguno para preocuparse por ella. He reforzado esta verdad en el presente libro, y éste ha tenido precisamente también que procurar la misma mediante la experiencia. Cuántos no habrían leído el mismo ni se hubieran hecho partícipes del provecho extraíble de él, si no se hubieran visto motivados a ello. Y esto me impulsa a llamar su atención mediante esta lección, para que el esfuerzo que han de emplear en entenderlo todo bien se vea tanto más profusamente recompensado.

§.7. DE LO QUE SIRVE EL DISCURSO DEMOSTRATIVO EN LA IMPUGNACIÓN DE LA PROFANIDAD

Entre los argumentos que presento para vencer la profanidad y defender tanto la religión natural como la cristiana cuento, sobre todo, que he mostrado, no sólo en la Lógica mediante reglas, sino también en el presente libro mediante ejemplos concretos, cómo ha de procederse en tales materias de forma demostrativa. He justificado suficientemente este modo de exponer doctrinas, en constante conexión las unas con las otras, al ofrecer en la Lógica latina tres piedras de toque irreprochables de acuerdo con las cuales se puede examinar la corrección de mis reglas, a saber, que no sólo no son idénticas con aquellas según las cuales se procede en Matemática cuando se dan las demostraciones más perfectas, a saber, ordenadas y completas, sino que también coinciden con total exactitud con la naturaleza del alma y con el concepto de ente en general, que he desarrollado con distinción, de tal suerte que las reglas que se derivan a partir de ahí mediante silogismos a la manera en la se acostumbra a proceder en las demostraciones matemáticas son completamente idénticas a las que se extraen de las demostraciones geométricas. Por eso, puedo siempre mostrar el fundamento de mi procedimiento si alguien me pide cuentas al respecto, y la semejanza del mismo con el proceder de los *matemáticos*, especialmente de los viejos *geómetras*, como el empleado por *Euclides* en sus *Elementos*, puedo ponerla a la vista de cualquiera que lo solicite, no se vaya a hacer indigno de las lecciones porque quiera liquidar por adelantado con insultos los honorarios de las mismas: en cuyo caso, darle clases sería como echar perlas a los cerdos, porque un tipo semejante, anegado de afectos contrarios y con una mente completamente huera de amor a la verdad, podrá hacer con ellas tan poco como los cerdos con las perlas. No ha de pensarse, empero, que un discurso demostrativo para combate de la profanidad y defensa de la religión realice una contribución pequeña: pues se encuentran en él argumentos más sólidos de lo que al principio pudiera creerse si se considera la cuestión sin más,

sin reflexión alguna. Aquellos que ponen en duda, o hasta incluso niegan, la verdad de lo que se enseña de *Dios* y de otros asuntos relativos a la religión, como la limitación de nuestro libre albedrío y de la virtud por la ley, se fundamentan o bien en considerar la verdad no suficientemente probada y en tenerla por indemostrable, o bien, por el contrario, en pretender que está confirmado con mejores razones el error opuesto a ella: pues estoy hablando ahora de los que juzgan por sí mismos, no de los restantes, que son un eco de los otros y, como no son capaces de enjuiciar la cuestión a partir de sus fundamentos, han sometido su entendimiento a los afectos y deseos, consiguientemente, aceptan las opiniones que encajan mejor con sus deseos. Cuando hay que mostrar a esta gente lo contrario, que, en efecto, la verdad se puede confirmar mucho mejor que su error, que su error es manifiestamente falso, entonces no se puede hacer otra cosa que proceder del modo demostrativo, el cual se puede justificar de la manera que he mostrado que es justificable el mío. Y cuanto más crezca el entendimiento entre los seres humanos, tanto más comprenderán la verdad. Pero sólo cuando comprendan la verdad aquellos que son en entendimiento superiores a los demás, lo harán también esos que tienen que guiarse en sus juicios por los otros.

§.8. DE CÓMO SE HA COMBATIDO EL ATEÍSMO

El fundamento del ateísmo, en la medida en que éste procede de la falta de y del error en el conocimiento (pues con los cerdos, a los que place éste porque pretenden hallar su felicidad en él por el hecho de poder vivir como quieren, no tengo aquí nada que ver), consiste en que se tiene al mundo por un ser autónomo y, consecuentemente, necesario. Pero ya he demostrado en las notas acerca de la *Metafísica*, o en la segunda parte de la misma (§.173), cómo he comenzado en el lugar oportuno cuando refuto al mismo y constato la contingencia del mundo entero y de todos los sucesos que acaecen en él. Y en especial he demostrado también, a partir de la esencia interna del mundo y del concepto de ser autónomo, que el mundo puede ser tan poco autónomo como nuestra alma, incluso lo que nadie todavía había hecho, he dado las razones verdaderas mediante las que se demuestra que ni siquiera existe una materia eterna partiendo de la cual hizo *Dios* el mundo como un artesano. Pero como ya he escrito bastante al respecto en las noticias de mis libros (§.199), cuando me sentí obligado a defender la utilidad de mi filosofía contra las difamaciones de mis enemigos, y solicité también de ellos, con derecho, que hicieran lo mismo, lo cual ellos han hecho tan poco como podían hacer, no quiero repetir aquí lo que allí se dijo. Sin embargo, tengo que recordar aún una cosa que bien merece la pena que se mencione. Cuando se generalizó el considerar a los cuerpos como máquinas y afirmar que en Física se tendría que filosofar mecánicamente si no se quería perder el tiempo con términos vacíos, entonces aquellos que penden de los términos y no se dejan apear de su palabrería, según la costumbre arraigada en ellos de conectar en todo momento la ignorancia con la maldad, estaban ya dispuestos a acusar a los defensores de la filosofía mecánica de convertir todo en inevitablemente necesario y de hablar, por tanto, el lenguaje del ateísmo. Ahora bien, puede suceder que gentes de romo entendimiento concluyan a partir de ahí una necesidad inevitable, que pretendan incluso que no sea necesario Dios alguno donde existe una necesidad ineluctable, si bien en ello no se infiere racionalmente. Sin embargo, para salirle al paso con vigor tanto a esta objeción como a la tentación emergente en aquellos que la tienen por fundamentada, he dado la definición correcta de *mecanismo*, según recordé ya anterior-

mente (§.5), y demostrado a partir de su concepto cómo con ello la sabiduría de *Dios* se presenta en el mundo como en un espejo, y cómo se encuentran en él los verdaderos fundamentos de su contingencia. A mí me inquieta poco, por tanto, si gentes, que no pueden ni quieren ver, me difaman como si hubiera introducido con el *mecanicismo* una necesidad ineluctable, y ello me afecta tanto menos cuanto que hace tiempo que el *mecanicismo* se ha colocado en el trono, del cual no lo va a derribar ningún partidario de la materia espiritualizada, y en Inglaterra se ha apreciado suficientemente su utilidad en el conocimiento natural de *Dios* y se lo ha elogiado como es debido. A pesar de que me las he visto principalmente con los ateos que incurren en el ateísmo por un fallo del entendimiento, ya que el resto son más bien escépticos y se dejan inducir por la autoridad de los demás, porque la aceptación por su parte no procede de razones sino más bien de sus deseos corruptos, he dado también por ello en el lugar oportuno, a saber, en la Moral, los argumentos contra esta clase de ateísmo. Pero como éste no es su lugar y ya he hablado al respecto en las noticias de mis obras (§.200), no voy a decir aquí nada más sobre la materia.

§.9. DE CÓMO SE HAN SALVADO LAS VERDADES QUE SE HAN RIDICULIZADO COMO VERDADES DE DEVOCIONARIO

Existen también algunas verdades que ejercen una gran influencia en la voluntad de los hombres pero que se ridiculizan, en general, como verdades de devocionario, ciertamente por parte de gentes a las que no place en absoluto la profanidad, sino que se creen más inteligentes que el resto. Ahora bien, como con esto se causa un gran daño, no sólo en la medida en que se priva del provecho que se habría podido obtener de ello como guía de la voluntad, sino también en la medida en que con este ridiculizar se crea un prejuicio contra aquellos que exponen estas materias a los demás como motor de la voluntad, es así que me he esforzado por presentarlas de tal forma que se pudieran justificar ante el más severo tribunal de la razón. Voy a mencionar sólo una prueba de ello. Cuando se consideran sucesos de la naturaleza como castigos divinos o, también, como llamadas divinas al arrepentimiento, se quiere ver esta concepción como un error que procedería de la ignorancia, pues se piensa que aquéllos tendrían sus causas naturales, y se concluye entonces que, vivan los seres humanos como vivan, los sucesos castigarán igualmente a pecadores y a píos. Yo he demostrado, sin embargo, cómo *Dios*, quien en consonancia con su omnisciencia ha visto con anticipación los pensamientos de los seres humanos antes de que existieran, ha dispuesto, según su sabiduría infinita, el orden de la naturaleza de tal forma que coincida con el comportamiento de los seres humanos, y en todos los casos la naturaleza ha de ejecutar el mandato del Creador y Mantenedor, lo que Él con su voluntad divina le ha ordenado, de manera que no es necesario dar la razón a los socinianos y quitársela a nuestros teólogos, que junto a la omnisciencia divina colocan también las acciones libres de los hombres, si se quiere salvar esta verdad.

§.10. DE CÓMO SE HA CONFIRMADO EL MEJOR MEDIO PARA DEFENDER LA RELIGIÓN

Ya Agustín de Hipona reconoció que el argumento correcto para defender la religión de todas las objeciones consistía en afirmar que *Dios* ha elegido el mejor

mundo[3], esto es, aquel en el que tomado todo conjuntamente se contienen más perfecciones que las que habría podido tener otro y, consecuentemente, aquel que es más acorde con su fin de lo que podría haber sido otro. El señor *von Leibniz* le ha dado la razón a este eximio padre de la iglesia y se ha servido de este argumento en su *Theodicée*[4] cuando quiso responder a las objeciones que *Bayle* adujo contra la religión y que tuvo por irresolubles. Yo, empero, he desarrollado esta doctrina, que Agustín de Hipona tuvo por tan importante, de un modo demostrativo y la he iluminado, para aquellos que lean la presente obra con la debida dedicación y con la atención requerida, con tal luz que verán con la mayor claridad y distinción su conexión con los primeros conceptos y atributos divinos: en modo alguno la he considerado simplemente como una hipótesis filosófica. Esta verdad está conectada con tantos atributos divinos que una cabeza sistemática no la puede negar en la medida en que la conozca; a pesar de que gentes que no están acostumbradas a ver la verdad en su conexión con otras verdades no la van a comprender, como tampoco aquellos para los que el asentimiento no viene determinado por la razón interna de la cuestión sino por el influjo de su voluntad, de tal forma que también se corrompen por ello en el error intencionadamente. Y no es por eso de extrañar que semejante gente calumnie a la verdad de forma irreflexiva, si bien ellos mismos no son conscientes, al no ser su fuerte el autoconocimiento claro. Tampoco es nada novedoso, empero, que se calumnie, incluso que se persiga, a la verdad cuando ésta no se ha convertido en una verdad de escuela, sino que, si esto no sucediera, sería algo nuevo y mostraría que los seres humanos se han convertido en sensatos y virtuosos. El ataque pretextado –como si mediante la elección de lo mejor, esto es, de lo que se adecúa óptimamente a la obra prevista, o es el medio más oportuno de alcanzar su meta– de que se ha privado de libertad a un ente racional e introducido una necesidad universal ineluctable, lo he apartado suficientemente del camino, y puedo muy bien decir que aún ahora me parece tan absurdo que jamás hubiera podido creer que un ser humano racional haya podido llegar alguna vez a pensamiento tan extraño, que va tan directamente en contra de la naturaleza de un ser racional y se opone a su felicidad. Lo he dicho frecuentemente y lo sigo diciendo: si la libertad consistiera en no poder elegir lo mejor, aunque se conozca, sino que habría de preferirse a ello lo más malo, entonces pediría a *Dios* que me privara de libertad y que me condenara a esa fatalidad de tener que elegir siempre lo mejor. Creo que quien posea entendimiento y ame la virtud, y no esté inundado de pruritos vanidosos, deseará lo mismo que yo. Pero no hay ninguna necesidad de que la elección de lo mejor no pueda coexistir con la libertad, tal como se aclara sobradamente en el presente libro.

§.11. DE POR QUÉ EL AUTOR NO DICE MÁS AL RESPECTO

Podría añadir muchas más cosas sobre qué argumentos empleo para combatir el *escepticismo*, el *materialismo* y el *idealismo*, tres corrientes que son muy dañinas para el género humano: sin embargo, al respecto he hablado ya extensamente en las noticias a mis escritos (§.207 ss.); de manera que tendría que repetir, contra mi costumbre, lo que se ha dicho ya en otra parte: lo cual es tanto menos necesario cuan-

---

[3] Cf. *Confesiones*, lib. VII, caps. 12-13; *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 9, §.24-28 y *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, lib. VIII, cap. 14, §.31-32 y cap. 16, §.34.

[4] *Essais de Théodicée*, §.117 y §.239.

to que la experiencia continuada me ha enseñado que sólo cuando alguien ha leído alguna de mis obras con detenimiento y con la pretensión de entender, solicita el conjunto completo de lo que he escrito. No obstante lo cual, el mundo ve con admiración cómo se tolera de buen grado el *escepticismo* y el *materialismo*, incluso se los protege, cuando sólo aquellos que los difunden pueden tomar de ellos argumentos contra mí. Pues tampoco ninguno de los muy repetidos gritos –según la costumbre introducida entre nosotros de que todos los perros y perrillos ladren cuando uno comienza a ladrar, aunque en último extremo ninguno sepa qué quieren obtener con sus irreflexivos ladridos– que se han lanzado contra este libro tenían una mínima verosimilitud, sino que consistían en las más burdas tergiversaciones de los términos y en inferencias sin sentido, como si para ello se hubiera tomado el fundamento en errores largamente olvidados. Así, no ha sido pequeño mi asombro cuando he visto que se ha aceptado la doctrina de los socinianos –*Dios* no podría conocer las acciones libres de los seres humanos hasta que se produzcan– para poder formular contra mí una objeción con cierta verosimilitud o, también, se ha convertido el alma en un ser compuesto de materia como los cuerpos, para poder charlatanear contra lo que he demostrado de las acciones del alma y de su inmortalidad. Sin embargo, tan poco como asustan al hombre valiente los ladridos de perro, así de poco puede verse dañada la verdad por semejante parloteo perezoso. La verdad no se ha escrito para los que no la aman, y me importa poco que alguno prefiera las tinieblas a la luz. Quien quiera ser ciego, que lo sea para siempre. Pues no se consigue nada, hágase lo que se haga, donde alguien pide no ver la verdad.

§.12. DE CÓMO HA DE LEERSE ESTE LIBRO PARA ENCONTRAR EN ÉL LOS ARGUMENTOS BUSCADOS

He indicado en las noticias acerca de mis escritos, en un capítulo especial, cómo han de leerse éstos, y puede aquí rendir también buenos servicios lo que he dicho al respecto en la Lógica, especialmente en la latina[5]. Si alguno no encontrara por sí solo los argumentos que menciono en esta noticia preliminar, sino bastantes más, semejantes entre sí, de los que no se sabe bien si no se los aplica realmente para lo que se los necesita, entonces ha de proceder del modo prescrito. Lo recordé ya en el prólogo, cuando publiqué el libro, y lo recuerdo nuevamente, porque he sabido que, a algunos, el enorme deseo de saber enseguida lo que hay dentro los ha motivado a ir más rápido de lo que es aconsejable cuando no se quiere, mientras se avanza, realizar esfuerzos vanos y fatigosos. La claridad de los conceptos y el asentimiento sólido que se da a la verdad, son cosas que no vienen de golpe, sino progresivamente. Igual que con alimento moderado se conduce el cuerpo, poco a poco, a un mayor crecimiento, así también se hace crecer el entendimiento progresivamente, mediante un ejercicio moderado, de lo cual hablaré próximamente con más detalle en las clases adicionales que he comenzado a impartir en lengua latina. ¡Quiera *Dios* que este libro, que se ha escrito en fomento de su gloria, siga produciendo mucho provecho, y perdone a los que tergiversan la verdad para poderla calumniar e inducen a otros necios a la calumnia!

Marburgo, a 8 de abril de 1729.

---

[5] *Philosophia rationalis sive Logica*, segunda parte, sec. III, caps. 5 y 6.

1

DE CÓMO SABEMOS QUE SOMOS Y PARA QUÉ NOS SIRVE ESTE CONOCIMIENTO

§.1. DE CÓMO SABEMOS QUE SOMOS

Nadie que no esté privado completamente de sus sentidos puede dudar de que somos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas. Y quien quisiese negar esto, afirmaría de palabra lo contrario a lo que es evidente y podría convencérsele rápidamente de que es absurdo lo que afirma. Pues, ¿cómo iba a negarme algo o a ponerlo en duda, si no fuese consciente de sí mismo y de otras cosas? Ahora bien, quien es consciente de lo que niega o pone en duda, es él mismo. Es claro, por lo tanto, que somos.

§.2. DE SI HAY MOTIVOS PARA PREGUNTAR POR ELLO

Tal vez algunos se asombren; otros, en cambio, que debido a una inteligencia no muy profunda se desenvuelven mal con definiciones y demostraciones, seguramente se rían de que empiece por demostrar que somos. Pues no ha habido todavía ningún hombre bajo el sol que negase tal cosa: y si alguien hubiese llegado tan lejos, no merecería la pena que se lo refutara, pues o bien es que estaba falto de entendimiento y, por tanto, no sabía lo que decía, o debía de ser tan obstinado que lo negase todo a propósito contra su propia convicción. Por ello también la más extraña de las sectas, la de los egoístas[6], que ha surgido hace poco tiempo en París y que niega la existencia de todas las cosas, admite, en cambio, que: *yo soy*.

§.3. EL PRIMER MOTIVO

Espero que dejen de asombrarse tan pronto como les diga la causa que me ha movido a ello. En el *Discurso preliminar de filosofía* que se encuentra al comienzo de mis *Pensamientos racionales acerca de las potencias del entendimiento humano* se ha señalado (§.5) que un filósofo no sólo tiene que saber que algo es posible o real, sino que también ha de poder mostrar la razón por la que es posi-

---

[6] En la *Psychologia rationalis*, §.38, n., aparece citado Malebranche en su calidad de egoísta parisino.

ble o real. Ahora bien, como de que somos tenemos una certeza tal que no podemos dudar en modo alguno (§.1), incumbe también al filósofo mostrar de dónde procede esta certeza. Y puesto que aquí nos proponemos tratar de filosofía, tendremos que investigar de dónde procede tamaña certeza.

§.4. EL SEGUNDO MOTIVO

Y esta investigación tiene (lo cual constituye el segundo motivo) una utilidad enorme. Pues si sé porqué poseemos tan grande certeza de que somos, entonces también sé cómo tiene que estar constituido algo para que lo conozca con la misma certeza con la que sé que soy. No es poca cosa, empero, poder decir sin miedo de verdades importantes: son tan ciertas como el que yo sea, o también, sé que son con la misma certeza que sé que soy. Y ello es especialmente importante para nosotros, dado que pretendemos desarrollar el conocimiento natural de Dios y el alma, así como del mundo y de todas las cosas en general, de un modo indubitablemente cierto.

§.5. REFLEXIONES SOBRE EL MODO EN QUE LLEGAMOS A SABER QUE SOMOS

Para obtener el provecho deseado, tenemos que reflexionar con más exactitud sobre el modo en que llegamos a saber que somos. Al hacer tal cosa encontramos que nuestro conocimiento en esta materia tiene la siguiente estructura: 1.º Nos damos cuenta de modo incontestable de que somos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas (§.1 de la presente obra y §.1, cap. 5, Log.); 2.º es evidente para nosotros que es aquel que es consciente de sí mismo y de otras cosas y, por tanto, 3.º estamos ciertos de que somos.

§.6. MEDIANTE QUÉ SILOGISMO TIENE LUGAR TAL COSA

Si queremos saber con distinción cómo nos convencemos mediante estas razones de que somos, encontraremos que en estos pensamientos se esconde el siguiente silogismo:

El que es consciente de sí mismo y de otras cosas, es.
Nosotros somos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas.
Por tanto, somos.

§.7. CÓMO ESTÁ CONSTITUIDO ESTE SILOGISMO

En este silogismo, la premisa menor la constituye una constatación indubitable (§.1, cap. 5, Log.); la premisa mayor, en cambio, pertenece al grupo de aquellas que se admiten sin necesidad de demostración alguna tan pronto como se comprenden los términos que aparecen en ellas, es decir, se trata de un principio (§.2, cap. 6, Log.): pues, ¿quién iba a dudar de que fuera una cosa de la que sabemos que es de un determinado modo? Cualquiera comprende que si determinadas cosas son, no pueden ser más que de una determinada manera (§.27, cap. 1, Log.).

§.8. DEL TIPO DE CERTEZA QUE POSEE UNA DEMOSTRACIÓN

Semejante prueba es una demostración (§.21, cap. 4, Log.); según lo cual resulta evidente que todo lo que se demuestra correctamente es tan cierto como que somos, ya que, efectivamente, lo probado se demuestra del mismo modo que demostramos que somos.

DE LA CERTEZA CON LA QUE SE DEMUESTRAN LAS VERDADES GEOMÉTRICAS

Io sólo lo he indicado en mis *Pensamientos acerca de las potencias del enten-iento humano* (§.23 y 24, cap. 4), sino que cualquiera que se moleste en ana- detenidamente las demostraciones geométricas, se dará cuenta de que en metría las demostraciones se llevan a cabo de idéntico modo, mediante silo-nos en los que las premisas poseen una certeza indubitable y no requieren eba alguna. Se comprende, por tanto, que las verdades geométricas se demues- con tal certeza como la que poseemos de que somos y, consecuentemente, lo que se demuestra de este modo geométrico es tan cierto como cierto es somos.

2

DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE NUESTRO CONOCIMIENTO Y DE TODAS LAS COSAS EN GENERAL

§.10. EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

Que sepamos que somos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas y lo tengamos por seguro, acontece de hecho porque nos resulta imposible pensar que fuéramos a la vez conscientes y no conscientes de nosotros. Lo mismo nos parece en el resto de los casos: nos resulta imposible pensar que algo no sea siendo. Es así que aceptamos sin reparo alguno la proposición general: Algo no puede a la vez ser y no ser. A esta proposición la llamamos *principio de contradicción*, y de él no solamente reciben los silogismos su certeza (§.5, cap.4, Log.), sino que también mediante él se pone fuera de toda duda la proposición que hemos comprendido: como en el presente caso en que comprendemos que somos conscientes de nosotros mismos.

§.11. LA NATURALEZA DE LA CONTRADICCIÓN

Se comete, por tanto, contradicción cuando se afirma aquello que a la vez se niega. Y para ello es necesario que el objeto del que se afirma algo, no solamente sea aquel del que se niega lo mismo, sino que este objeto ha de ser tomado en ambos casos en las mismas circunstancias y considerado del mismo modo. Por ejemplo, si dos de ustedes no tomasen una misma palabra con idéntico significado, podría uno negar, según la palabra, del mismo objeto, lo que el otro afirma de él (§.15, cap. 2, Log.), no cometiéndose con ello contradicción alguna, ya que uno no niega exactamente lo mismo que el otro afirma.

§.12. DE LO POSIBLE Y LO IMPOSIBLE

Puesto que nada puede ser y no ser a la vez (§.10), es evidente que algo es imposible cuando contradice a aquello de lo cual sabemos ya que es o puede ser; como cuando de ello se sigue que una parte es igual o mayor que el todo; o también cuando entre aquello que le corresponde a una cosa hay notas contradictorias entre sí. Y de este modo es imposible aquello que encierra en sí algo contradictorio, por ejemplo, una madera de hierro o dos círculos que se cortan y tienen en común el punto central; ya que lo que es hierro, no puede ser madera, y si dos círculos se cortan, no pueden compartir el centro, tal como se demuestra en Geometría. De todo

lo cual se deduce que es posible aquello que no encierra en sí nada contradictorio, es decir, aquello que no solamente puede existir junto a otras cosas que son o pueden ser, sino que además sólo encierra lo que puede coexistir entre sí, como, por ejemplo, un plato de madera. Pues ser una plato y ser de madera, no se contradicen, sino que ambos pueden ser a la vez.

§.13. LO QUE ES POSIBLE, NO EXISTE YA POR ELLO

Para que algo exista, no es suficiente con que no encierre en sí nada contradictorio. Pues, si se me permite, por mor de la claridad, poner un ejemplo muy vulgar: es claro que una mesa cuadrada no se convierte en el acto en redonda por el simple hecho de que ser cuadrada y convertirse en redonda no se contradigan, sino que ambos pueden muy bien coexistir en cuanto comprendemos que lo cuadrado recibe su redondez cuando se despuntan las esquinas. Dado que es posible aquello que no encierra en sí nada contradictorio (§.12), resulta más que evidente que algo no existe por el simple hecho de ser posible y de la mera posibilidad no se puede concluir que algo es o que será. Pues cuando reconozco que algo es posible, no puedo suponer por ello que exista realmente o que haya existido en el pasado o que sucederá en el futuro.

§.14. DE LO QUE ES LA EXISTENCIA

Tiene, por tanto, que añadirse algo más a la posibilidad para que algo exista, mediante lo cual lo posible obtiene su consumación. Y a esta consumación de lo posible es precisamente a lo que llamamos existencia. En qué consiste ésta, es decir, cómo alcanza lo posible la existencia, se mostrará más adelante en el lugar oportuno (§.928 y 929) cuando se trate de *Dios* como ser necesario y existente por sí mismo (§.565 ss., §.572 ss. y §.930) y del resto de los seres.

§.15. LO QUE EXISTE REALMENTE, ES POSIBLE

Puesto que no puede llegar a existir más que lo que es posible (§.14), todo lo que existe es también posible, y de la existencia se puede concluir en todo momento la posibilidad sin vacilación alguna. Si veo, pues, que algo existe, me es lícito admitir que puede existir y, consiguientemente, que no encierra en sí nada contradictorio (§.12).

§.16. DE LO QUE ES SER COSA

A todo lo que puede ser, exista realmente o no, lo llamamos *cosa*. Cuando tomamos lo imposible por posible y consideramos que puede existir, lo llamamos también cosa, pero por error, porque ante nuestra consideración adquiere la apariencia de la posibilidad. Y por eso ocurre que a aquello que de hecho es posible y que, por tanto, puede existir realmente, lo llamamos *cosa posible*: a lo que, sin embargo, posee meramente la apariencia de la posibilidad y, por tanto, no puede existir realmente, lo solemos llamar *cosa imposible*. A aquello se lo podría llamar, más bien, *cosa verdadera*, a esto, en cambio, *cosa imaginaria* o *ficticia*.

§.17. DE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA

Si una cosa B puede sustituir a la cosa A y todo permanece como estaba, entonces A y B son *idénticas*. Por ejemplo, si una bola de plomo y una piedra tienen el mismo peso, entonces puedo colocar en la balanza la bola de piedra por la de plomo y la balanza permanece en equilibrio o mantiene la diferencia que mostraba cuando estaba la bola de plomo. Y, por lo tanto, ambas bolas poseen idéntico

peso. Aquí consideramos simplemente la pesantez y no el tamaño, la clase de materia o cualquier otra cosa que se pueda encontrar en ello. Si sustituyo, en cambio, A por B y no permanece todo como estaba, entonces A y B son cosas *diferentes* o *distintas*. Diferentes serían dos pesos si la balanza estuviera en equilibrio estando uno de ellos, pero se desequilibrara al colocar el otro en su lugar.

§.18. DE LA SEMEJANZA Y LA DESEMEJANZA

Dos cosas A y B son *semejantes* entre sí, cuando aquello a partir de lo cual se las debe reconocer y distinguir una de otra o a partir de lo cual se las determina en su especie, es semejante en ambos casos: A y B son, por el contrario, *cosas desemejantes*, cuando aquello a partir de lo cual se las debe reconocer y distinguir, es diferente en ambos casos. De este modo, la *semejanza* es un acuerdo de aquello a partir de lo cual se reconocen y se distinguen entre sí las cosas: y son semejantes entre sí las cosas que vienen determinadas de idéntico modo.

§.19. EJEMPLO DE SEMEJANZA

Dado que es de gran utilidad comprender con claridad lo que es ser semejante, no estará de más que lo aclare detenidamente mediante un ejemplo. Vamos a suponer que se hubieran construido dos casas que se parecen en todo la una a la otra. Supongamos, además, que alguien es introducido en una de ellas con los ojos vendados para que no pueda ver el terreno en el que la casa se halla y que, una vez dentro y después de haberla observado, toma nota con la mayor diligencia de todo lo que se puede percibir en el interior. Supóngase, finalmente, que, una vez ejecutado el trabajo, es conducido de nuevo fuera con los ojos vendados y llevado a la otra casa donde, con idéntico cuidado, toma nota de todo lo que puede percibir dentro. Si pone una junto a la otra las notas que ha tomado en ambas casas, serán las mismas y, por ello, no sabrá si estuvo en dos casas o en una sola: incluso sabiendo que se trataba de dos casas, no podrá distinguir en sus apuntes lo que anotó en una casa de lo que anotó en la otra.

§.20. DE CÓMO SE DIFERENCIAN LAS COSAS SEMEJANTES

No se pueden diferenciar entre sí, por tanto, las cosas semejantes más que si se las coloca juntas, bien realmente, o bien mentalmente mediante una tercera cosa, por ejemplo: si se ponen dos relojes semejantes el uno junto al otro o representándose dos edificios semejantes en sus respectivas situaciones. Es por eso que en el ejemplo dado se supone que al que va a juzgar sobre la semejanza se lo lleva de una casa a la otra con los ojos vendados. Cuando, sin embargo, se colocan juntas dos cosas semejantes, se diferencian o por el tamaño o por la posición. Aunque la magnitud es ciertamente una diferencia interna, no se la puede contar, sin embargo, entre las cosas mediante las cuales se reconoce y diferencia a los objetos, ya que no se la puede comprender por sí misma con el entendimiento, sino que viene dada y sólo puede, por tanto, ser captada por los sentidos. Pues cuando he de decir a alguien lo grande que es algo, tengo que decirle la proporción que guarda con alguna medida que le sea conocida.

§.21. DE LO QUE ES LA MAGNITUD

Puesto que cosas semejantes no pueden contener en sí, sin perjuicio de su semejanza, nada más que la magnitud por la que se diferencian, puede servir

como definición de la magnitud el hecho de que ésta sea la diferencia interna de las cosas semejantes (§.41, cap. 1, Log.), a saber, aquello mediante lo cual pueden diferenciarse entre sí las cosas semejantes.

§.22. QUÉ COSAS SON IGUALES

Cuando puedo colocar una cosa B en lugar de otra A sin perjuicio de la magnitud, entonces es que A y B son *iguales*. Digo sin perjuicio de la magnitud, esto es, si sustituir A por B es, en cuanto a la magnitud, lo mismo que si hubiese mantenido A.

§.23. UTILIDAD DE ESTA DEFINICIÓN

Esta definición es de gran utilidad en Matemática, especialmente en Álgebra, donde se deduce todo sustituyendo lo igual por lo igual. Y lo mismo ocurre con la definición que dimos anteriormente (§.17) de las cosas idénticas, y algo parecido ocurriría en todas las ciencias si también para ellas se hubiese inventado ya una técnica analítica.

§.24. DE LO QUE ES UN TODO Y LO QUE SON LAS PARTES

Cuando muchas cosas juntas dan lugar a una, a ésta se la llama *todo*: a la multitud de cosas constituyentes se las llama, en cambio, *partes* respecto del todo que forman. Por ejemplo: venticuatro groschen forman un tálero y, por tanto, los groschen son las partes y el tálero es el todo. La cabeza, los brazos, el tronco y las piernas forman un cuerpo y, por tanto, el cuerpo es el todo y la cabeza, los brazos, el tronco y las piernas son las partes. En el primer ejemplo todas las partes son iguales; en el segundo, en cambio, las partes se diferencian entre sí (§.17). Aquí se considera simplemente la multiplicidad en la unidad.

§.25. EL TODO ES IGUAL AL CONJUNTO DE SUS PARTES

Puesto que las partes, tomadas en su conjunto, constituyen el todo, así tiene también el todo que ser igual al conjunto de sus partes: pues, ¿cómo podría una cosa no ser igual a sí misma (§.22)? Se comprende a partir de la definición de todo (§.24) que aquí se trata simplemente de partes reales que coexisten simultáneamente.

§.26. DE LO QUE ES SER MAYOR Y SER MENOR

Es *menor* aquello que es igual a una parte de otra cosa; aquello, por el contrario, cuya parte es completamente igual a otra cosa, es *mayor*. Por ejemplo, cinco pesetas son iguales a una parte de una moneda de cinco duros, a saber, un duro (§.22) y, por tanto, menos que una moneda de cinco duros; en cambio una parte de una moneda de cien pesetas, es decir, una peseta, es idéntica a una peseta y por tanto cien pesetas son más que una peseta.

§.27. EL TODO ES MAYOR QUE LA PARTE

Puesto que cada parte del todo es igual a una parte del todo, es decir, igual a sí misma; así tiene que ser el todo mayor que cada una de sus partes (§.26).

§.28. DE LO QUE ES LA NADA

A lo que ni existe ni es posible, se lo llama *nada*. Puesto que lo imposible no puede existir (§.12), consecuentemente no puede convertirse en algo; por idén-

ticas razones tampoco puede la nada convertirse en algo o, a partir de la nada, hacerse algo. Señalo, de pasada, que cuando a algo posible se lo hace partícipe de la existencia, ya que previamente no se daba nada de él, ello es diferente a que a partir de la nada se haga algo, ya que entonces no se convierte lo imposible en algo.

§.29. DE LO QUE ES SER FUNDAMENTO Y LO QUE SIGNIFICA FUNDAMENTARSE EN

Cuando una cosa A encierra en sí algo a partir de lo cual se puede entender por qué es B –ya sea B algo en A o fuera de A–, entonces se le llama a aquello que se encuentra en A el *fundamento* de B: a la A misma, se le llama la *causa*, y de B se dice que *se fundamenta* en A. En efecto, el *fundamento* es aquello mediante lo cual se puede comprender porqué algo es; y la *causa* es una cosa que encierra en sí el fundamento de otra. Lo voy a ilustrar mediante un ejemplo. Si investigo qué ha ocurrido para que en el jardín todo haya crecido con rapidez, y encuentro que ello hay que atribuírselo al calor del aire, entonces el calor es el fundamento del rápido crecimiento y el aire, en tanto que caliente, la causa: el crecimiento rápido se fundamenta en el aire caliente. Se puede llamar también al calor causa, y fundamento a su efecto en el crecimiento. Por otra parte, si quiero salir porque hace buen tiempo, entonces la representación del buen tiempo es el fundamento de mi deseo y el alma, en tanto que se hace esta representación, la causa de mi deseo: la bondad del tiempo es el fundamento de mi salida y el tiempo, en tanto que bueno, es causa de mi salida.

§.30. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

Donde hay alguna cosa de la que se puede entender por qué es, esa cosa tiene una razón suficiente (§.29). Por eso, donde no hay nada, no existe nada de lo que se pueda entender porqué algo es, es decir, porqué puede convertirse en real y, por tanto, tiene que surgir de la nada. Según lo cual, lo que no puede surgir de la nada, ha de tener una razón suficiente por la que es, del mismo modo que tiene que ser en sí posible y tener una causa que lo ponga en la existencia si se trata de cosas que no son necesarias. Puesto que es imposible que algo pueda hacerse de la nada (§.29), todo lo que existe ha de tener su razón suficiente por la cual es, es decir, siempre tiene que haber algo a partir de lo cual se pueda comprender por qué aquello puede convertirse en real (§.29). A este principio lo vamos a llamar *el principio de razón suficiente.*

NOTA HISTÓRICA AL RESPECTO

La importancia de este principio, en el que hace muchísimo tiempo fundamentó *Arquímedes* su doctrina de la equipesantez o del estado de equilibrio en la balanza de los graves y que, con anterioridad, *Confucio* había visto en la Ética y en la Política, ha sido demostrada, por primera vez, en nuestros días por el señor *von Leibniz* mediante magníficas pruebas tanto en su *Teodicea*[7] como en las cartas que se ha cruzado con el inglés *Clarke*[8] sobre algunas cuestiones conflictivas. Lo ha aceptado como un principio basado en la experiencia en contra del cual no se puede suministrar ejemplo alguno y, por tanto, no ha ofrecido ninguna demostra-

---

[7] Parágrafo 44 de la misma.

[8] En pp. 355-356 del vol. VII de los *philosophische Schriften* de Leibniz editados por G. J. Gerhardt.

ción a pesar de que *Clarke* la exigía. Puede ser prueba suficiente el que mostremos más adelante (§.143) que mediante él se origina la distinción entre la realidad y los sueños, entre el mundo verdadero y el mundo utópico.

§.31. OTRA DEMOSTRACIÓN DEL MISMO

Este principio lo demuestro también del siguiente modo. Supónganse dos objetos A y B que sean idénticos. Si puede haber algo que no tenga una razón suficiente por la que es ni en la cosa ni fuera de ella, entonces puede acontecer un cambio en A que no se produce en B si se coloca B en lugar de A. De este modo B no es idéntico a A (§.17). Pero puesto que de la suposición de que A y B sean idénticos se sigue, en el caso de no admitir la validez del principio de razón suficiente, que A no es idéntico a B y como, sin embargo, es imposible que algo pueda ser y no ser al la vez (§.10), entonces este principio tiene que ser incontestablemente correcto, es decir, que es verdad que todo tiene su razón suficiente por la cual es.

§.32. DE CÓMO TIENE QUE ESTAR CONSTITUIDO ALGO PARA CORRESPONDERLE A UNA COSA

Así pues, si en un objeto se pueden distinguir entre sí una diversidad de notas, entonces tiene alguna de ellas que encerrar en sí la razón por la que el resto le corresponde al objeto y puesto que ésta no puede de nuevo tener la razón por la que le corresponden las demás en una de las notas restantes –según se comprende muy fácilmente por el principio de contradicción (§.10)–, le tiene que corresponder necesariamente. Pues lo que es necesariamente así, no necesita razón alguna merced a la cual es así. Es decir, en todo objeto hay algo necesario mediante lo cual viene determinado en su especie, y el resto tiene su razón en ello.

§.33. LO QUE ES LA ESENCIA

Se llama *esencia* a aquello donde encontrar la razón del resto de las notas que le corresponden a un objeto. Por tanto, el que conoce la esencia de un objeto puede mostrar la razón de todo lo que le corresponde. Se conoce la esencia de un objeto cuando se comprende aquello por lo que viene determinado en su especie (§.32).

§.34. LA ESENCIA ES LO PRIMERO EN UNA COSA

Aquello que encierra en sí el fundamento de lo demás, es lo primero que se puede pensar en una cosa. Lo que se fundamenta en esto no puede ser colocado antes: pues con ello tiene que construirse el principio a partir del cual puedo saber por qué es lo otro. Así es que la esencia es lo primero que se puede pensar de una cosa.

§.35. EN QUÉ CONSISTE

Lo primero que se puede pensar de una cosa es cómo es posible: pues es una cosa, precisamente porque puede ser, y puede ser porque es posible (§.16). Por tanto, la esencia de una cosa es su posibilidad, y comprende la esencia el que sabe de qué modo y manera es posible una cosa. Se sabe cómo es posible algo cuando se comprende cómo viene determinado en su especie.

§.36. LO QUE ES NECESARIO

Aquello que se opone a una cosa que encierra en sí algo contradictorio es *necesario*. Ahora bien, puesto que lo que encierra una contradicción es imposible (§.12), es imposible lo que se opone a algo necesario: y si lo que se opone a una

cosa es imposible, entonces la cosa misma es necesaria. También es claro que lo necesario es determinable de un único modo y, por tanto, no puede ser más que de un único modo.

§.37. SE ILUSTRA CON EJEMPLOS

Para poder representarse mejor lo que es necesario y puesto que ello es de enorme importancia, como se verá suficientemente más adelante, lo voy a ilustrar con dos ejemplos. Por ejemplo, si digo: «dos por dos son cuatro», la proposición contraria es: «dos por dos no son cuatro» o «dos por dos son más o menos de cuatro». Ahora bien, puesto que se puede demostrar que lo último es imposible, la proposición «dos por dos son cuatro» es necesaria. Y de la misma clase son todas las proposiciones numéricas de la Aritmética. Nuevamente, si digo: «un triángulo tiene tres ángulos», entonces la proposición contraria es «un triángulo no tiene tres ángulos», es decir, «tiene más o menos de tres ángulos». Ahora bien, puesto que se puede demostrar que la última proposición «un triángulo tiene más de tres ángulos» es imposible o contradice la definición de triángulo, entonces es necesario que un triángulo tenga tres ángulos. Y de semejante naturaleza son todas las verdades de la Geometría.

§.38. LA ESENCIA DE LAS COSAS ES NECESARIA

Lo que es posible, no puede a la vez ser imposible (§.10), y si algo es posible de un modo determinado, no puede ser a la vez imposible de este modo (§.cit.), y es, por tanto, necesariamente posible (§.36). Ahora bien, como la posibilidad es algo necesario en sí y la esencia de una cosa consiste, a su vez, en que esa cosa sea posible de un determinado modo (§.35), entonces la esencia es necesaria.

§.39. LO NECESARIO ES ETERNO

Lo que es necesario, es también *eterno,* esto es, no puede tener ni principio ni fin. Pues si algo es necesario, entonces es imposible que no pueda ser (§.36): si hubiese tenido, empero, un principio o fin, entonces podría también no ser. A esta proposición no puede, sin embargo, dársele la vuelta, pues la necesidad tiene un fundamento diferente que la eternidad (§.36).

§.40. LA ESENCIA ES ETERNA

Ahora bien, dado que la esencia de las cosas es necesaria (§.38), es también eterna, esto es, no se puede establecer un tiempo en el que una cosa empezó a ser posible, ni uno en el que dejará de serlo (§.35).

§.41. LO NECESARIO ES INMUTABLE

Además, lo que es necesario, es inmutable. Pues si pudiese mutar, entonces podría también no ser: lo cual va en contra de la necesidad.

§.42. LA ESENCIA ES INMUTABLE

Dado que la esencia de una cosa es necesaria (§.38), es también, por tanto, inmutable. Que yo, empero, pueda pensar una posible modificación en la esencia de una cosa, no significa que con ello se halla modificado la esencia de la misma, sino simplemente que he llegado mediante su conocimiento al conocimiento de la esencia de otra cosa. Por ejemplo, la esencia de un triángulo consiste en que el espacio se vea encerrado por tres lados. Es posible tomar, en lugar de tres lados,

cuatro y encerrar un espacio: con ello, sin embargo, no se ha modificado la esencia del triángulo. Pues cuando cuatro lados encierran un espacio, se tiene un cuadrado; otra cosa por tanto.

§.43. A LA ESENCIA NO SE LA PUEDE HACER PARTÍCIPE DE NADA EXTRAÑO

Del hecho de que la esencia de una cosa sea inmutable y no siga siendo la misma cosa cuando se cambia en algo aquélla (§.42), se comprende que a una cosa no se la pueda hacer partícipe de la esencia de otra, es decir, que no es posible que una cosa reciba, además de su esencia, la esencia de otra cosa y, sin embargo, siga siendo la misma cosa. Por ejemplo, sería absurdo querer imaginar que un triángulo pudiese a la vez ser un cuadrado o que un cuerpo pudiese ser a la vez un espíritu. En efecto, ya que todo lo que le corresponde a una cosa de modo inalienable, y es diferente de su esencia, ha de tener su razón suficiente en ésta (§.33). Es así que no se le puede atribuir a una cosa nada que no se fundamente en su esencia, sino en la esencia de otra cosa. Por ejemplo: no se le pueden en modo alguno atribuir a un cuadrado las propiedades de un triángulo, ni a un cuerpo las propiedades de un espíritu, ni a una planta las propiedades de un animal tales como la memoria.

§.44. LO QUE ES UNA PROPIEDAD

A lo que se fundamenta sólo y exclusivamente en la esencia de una cosa, se lo llama *propiedad*. Por ejemplo: la visión se fundamenta en la esencia de animal con ojos y es, por tanto, una propiedad del mismo. Y por ello no se puede privar a una cosa de sus propiedades que son, como la esencia misma, inmutables (§.42) y le corresponden necesariamente (§.38) y, por tanto, de modo inalienable.

§.45. DE LAS COSAS QUE EXISTEN FUERA DE NOSOTROS Y SEPARADAMENTE LAS UNAS DE LAS OTRAS

Si nos prestamos atención a nosotros mismos, encontraremos que somos conscientes de la existencia de muchas cosas fuera de nosotros. Las colocamos fuera de nosotros al darnos cuenta de que son diferentes de nosotros: del mismo modo que las colocamos separadas unas de las otras al reparar en que se diferencian entre sí. Cualquiera puede darse cuenta de que tan pronto como supone que deben existir simultáneamente diversas cosas, se las representa unas fuera de las otras, y ello, precisamente, porque le resulta imposible pensar que dos cosas diferentes pudiesen ser una sola (§.10 y 17); también porque le resulta imposible representarse una dentro de la otra.

§.46. LO QUE ES EL ESPACIO

Al representarse separadamente muchas cosas diferentes entre sí que coexisten (§.45), se origina entre ellas un cierto orden, de tal forma que si supongo que una de ellas es la primera, entonces otra se convierte en segunda, otra en tercera, otra en cuarta y así sucesivamente. Y tan pronto como nos representamos este orden, nos representamos el *espacio*. Por eso, si no queremos ver la cuestión de otra forma que como la conocemos, tenemos que aceptar que el *espacio* es el orden de las cosas que coexisten. Y, por tanto, no puede haber *espacio* alguno donde no haya cosas que lo llenen: no obstante lo cual, el *espacio* es diferente de estas cosas.

§.47. LO QUE ES EL LUGAR

De este modo, cada cosa adquiere una cierta forma de coexistencia con las demás, de tal manera que ninguna de las restantes coexiste de la misma forma con las otras.

Y esto es, precisamente, a lo que solemos llamar el lugar de una cosa. A saber: el *lugar* es la forma en que una cosa coexiste junto a las demás. Aquí nos interesa meramente aquello que puede comprenderse con distinción (§.13, cap. 1, Log.).

§.48. DE POR QUÉ NO SE DEFINEN LA POSICIÓN, LA DISTANCIA Y LAS REGIONES

También se podría enseñar aquí lo que son la posición de una cosa respecto a las demás, la distancia de una a otra, las regiones y similares: sin embargo, dado que temo que muchos, muy probablemente la mayoría, consideren tales cuestiones como sutilidades inútiles y aborrezcan por ellas el conocimiento de lo que viene a continuación, y como estas definiciones tampoco son necesarias para la comprensión de lo que sigue, he preferido esta vez dejarlas de lado y reservarlas para otra ocasión.

§.49. DE LA NATURALEZA DEL LUGAR Y DEL ESPACIO

De lo dicho sobre el lugar se comprende fácilmente que ni éste ni el espacio cambian nada dentro de una cosa, ya que no tienen nada que ver con su esencia interna: no obstante lo cual, el lugar y el espacio de una cosa son diferentes tanto de otra cosa como del lugar de esta cosa (§.17), si bien de este último meramente según el número y la magnitud (§.18 y 20).

§.50. DE POR QUÉ UNA COSA SE HALLA EN UN DETERMINADO LUGAR

Y por ello es posible que cada cosa pueda ocupar el lugar de otra: pues ni en una ni en otra se encuentra la razón por la que tengan que estar en un lugar determinado. Ahora bien, dado que no puede haber nada que no tenga una razón suficiente por la que es (§.30), ha de encontrarse la misma en otra parte: lo cual se va a investigar a continuación.

§.51. LO QUE SON LAS COSAS COMPUESTAS

Todas las cosas de las que somos conscientes como exteriores a nosotros, constan de muchas partes: pues encontramos en cada una de ellas, en tanto que podemos distinguirlas entre sí, una multiplicidad y esta multiplicidad, tomada conjuntamente, constituye una sola cosa, ya que las partes están conectadas entre sí (§.24). A una cosa así, que consta de muchas partes diferentes entre sí pero que se suceden en un cierto orden y están conectadas las unas con las otras, la llamamos *cosa compuesta*.

§.52. DE POR QUÉ LLENAN UN ESPACIO

Toda cosa compuesta tiene que llenar necesariamente un espacio, pues consta de partes diferentes las unas de las otras (§.51). Ahora bien, como cada parte está fuera de las demás (§.45), se encuentran en un cierto orden las unas respecto de las otras, de tal modo que si se toma a una por la primera, otra se convierte en la segunda, otra en la tercera, y así sucesivamente. Por eso llenan un espacio (§.46), y cada una tiene su lugar determinado (§.47); como consecuencia de que las partes tomadas en su conjunto forman el todo (§.24), también llena el todo, esto es, la cosa compuesta llena un espacio.

§.53. DE CÓMO SE EXTIENDEN A LO LARGO, ANCHO Y ALTO Y LO QUE ES ESTA EXTENSIÓN

Al representarnos unitariamente una multiplicidad diferenciada, nos hacemos un concepto de la extensión a lo largo, ancho y alto. Ahora bien, puesto que toda cosa

compuesta está constituida por una multiplicidad unitaria de partes diferenciadas entre sí (§.51), tiene también que extenderse a lo largo, ancho y alto: y asimismo es claro que lo que se extiende a lo largo, ancho y alto tiene que ser un ente compuesto.

§.54. DE POR QUÉ TIENEN FORMA Y LO QUE ES ÉSTA

La *forma* se origina al poner límites a la extensión. La *forma* no es otra cosa que el límite de la extensión; de modo que una extensión sin forma se prolonga infinitamente por todos los lados. Y, por tanto, ninguna cosa puede tener forma más que en tanto que es extensa a lo largo, ancho y alto. Ahora bien, dado que todas las cosas compuestas poseen tal extensión (§.53), tienen todas ellas forma.

§.55. DE POR QUÉ SE PUEDEN DESCOMPONER

Dado que las partes de los entes compuestos no ocupan su lugar de un modo necesario (§.50), pueden separarse las unas de las otras y son, así, descomponibles, y ello en la misma proporción en la que están compuestos. *Dividir* no es otra cosa que separar lo que está unido.

§.56. DE POR QUÉ SE PUEDEN INTERCAMBIAR LAS PARTES

A partir de lo dicho resulta claro que una parte puede colocarse en el lugar de otra y ésta en el lugar de aquélla, esto es, que las partes son intercambiables.

§.57. LO QUE ES EL MOVIMIENTO

Llamamos *movimiento* al cambio de lugar. Si atendemos a aquello de lo que somos conscientes, encontraremos que el movimiento tiene lugar realmente en las cosas que se nos aparecen fuera de nosotros. Se mueve, por tanto, una cosa cuando coexiste con otras del mismo modo que otras lo habían hecho con ella anteriormente (§.47).

§.58. LO QUE ES LA CONTINUIDAD

Cuando las partes se suceden, en su orden, las unas a las otras de tal modo que no se puede intercalar entre ellas otra en un orden diferente, se dice que no hay solución de continuidad, y a la cosa compuesta de tal modo se la llama *cosa continua*. Por ejemplo, cuando en la superficie de un cristal pulimentado las partes brillantes se suceden las unas a las otras de tal modo que entre ellas no se encuentra en otro orden ninguna sin o de menor brillo, el cristal tiene un brillo continuo o el brillo procede sin solución de continuidad. Cuando, en cambio, entre las partes brillantes se hallan otras que no brillan, el brillo queda entrecortado. Por eso desaparece la continuidad cuando mediante cristales de aumento se aprecian, entre las partes que parecían sucederse en un orden estricto, otras que se distinguen de él.

§.59. EN QUÉ CONSISTE LA ESENCIA DE UNA COSA COMPUESTA

Una cosa compuesta es posible en la medida en que ciertas partes pueden componerse de un cierto modo (§.51). La esencia de una cosa consiste en el modo y manera en que es posible (§.35). Por ello, la esencia de una cosa compuesta consiste en la estructura, y quien se puede representar ésta comprende su esencia.

§.60. DE CUÁNDO SON SEMEJANTES LAS COSAS COMPUESTAS

De lo dicho se comprende que las cosas compuestas son semejantes cuando se las ha compuesto de idéntico modo con partes semejantes (§.18). La semejanza de las partes se enjuicia, a su vez, a partir de su composición.

§.61. DE CÓMO POSEEN UNA MAGNITUD DETERMINADA Y LO QUE ÉSTA ES

Una cosa compuesta tiene su magnitud determinada, pues la magnitud no es otra cosa que el conjunto de las partes. Ahora bien, puesto que toda cosa compuesta tiene unas partes que están compuestas en un cierto orden (§.51), tiene que recibir con ello también una magnitud precisa o determinada.

§.62. DE LO QUE SE PUEDE MEDIR Y LO QUE ES MEDIR

Todo lo que posee una magnitud determinada es medible. Pues de entre estas cosas se puede tomar una como unidad (a la que se le suele llamar *patrón*) y examinar la relación de las demás de la misma especie con ella, esto es, averiguar cuántas veces está contenida la magnitud del patrón en la magnitud de las demás cosas. Por ejemplo, un trozo de paño tiene una longitud determinada. Si se toma una parte de la longitud como unidad, esto es, se la convierte en *vara* y se examina cuántas veces está contenida la vara en la longitud total del paño, entonces se está midiendo el paño. A partir de lo cual se comprende que patrón y objeto a medir tienen que ser de la misma especie: así, en el ejemplo del paño, lo que se mide es una longitud y la vara también es una longitud.

§.63. DE CÓMO SE CONSIDERA LA MAGNITUD

Dado que en la consideración de la magnitud importa simplemente el conjunto de las partes (§.61) con las que una cosa compuesta llena su espacio (§.52), al considerarla se hace uno la representación de como si las partes procedieran sin solución de continuidad en el espacio (§.58) y fueran idénticas (§.17).

§.64. DE CÓMO SE ORIGINAN Y CESAN LAS COSAS COMPUESTAS

Las cosas compuestas pueden originarse y dejar de ser. Su esencia consiste meramente en la composición de las partes (§.59). Ahora bien, puesto que las partes no ocupan su lugar de un modo necesario (§.50), es posible que algunas se compongan de una forma distinta a como lo estaban previamente, y es así como se origina una cosa compuesta (§.51). Precisamente por lo mismo es también posible que algunas partes que se encuentran juntas de una determinada manera puedan abandonar ese orden, y de este modo deja de ser una cosa compuesta (§.cit.).

§.65. DE CÓMO SE HACEN MÁS GRANDES Y MÁS PEQUEÑAS

Una cosa compuesta puede hacerse más grande y más pequeña. Dado que las partes no ocupan su lugar de un modo necesario (§.50), pueden añadirse y quitarse algunas. Ahora bien, como la magnitud consiste en el conjunto de las partes, es así como una cosa compuesta se hace más grande o más pequeña. Allí donde se añaden partes, la cosa se hace más grande; donde se quitan algunas, más pequeña (§.26).

§.66. SIN QUE CAMBIE SU ESENCIA

Ello puede ocurrir sin que cambie la esencia de la cosa. Dado que la magnitud no anula la semejanza (§.21), pueden aumentarse las partes de las cosas compuestas sin que su semejanza se vea modificada. Y puesto que su magnitud no impide que pudieran seguir compuestas en el orden en el que se encontraban previamente, una cosa compuesta sigue siendo semejante a sí misma tras un aumento de su tamaño (§.60) y, por tanto, sigue siendo la misma la estructura y, consecuentemente, la esencia permanece inalterada. Por idéntico razonamiento se comprende que una cosa compuesta puede hacerse más pequeña sin que su esencia se vea alterada.

§.67. DE QUÉ CAUTELA ES PRECISO TENER EN ESTE ASUNTO

Es preciso notar que en el análisis de la composición no se va más allá de las partes que, en el caso presente, hay que considerar que proceden sin solución de continuidad. Por ejemplo, en el análisis de la composición de un reloj no se va más allá de la materia de la que están hechas las ruedas y demás partes. Pues no es lícito examinar aquí qué composición de partes posee la materia, ya que no se ha elegido ésta sino en cuanto que sus partes proceden sin solución de continuidad.

§.68. UNA COSA COMPUESTA PUEDE CAMBIAR DE FORMA

La forma de una cosa compuesta puede cambiar por adición y por sustracción de partes. Pues a no ser que se añadan o se sustraigan uniformemente las nuevas partes en la periferia, recibirá la extensión otros límites y la forma se verá con ello modificada (§.54). No resulta, sin embargo, fácil juzgar si se han añadido o sustraído las partes de modo uniforme o no en la periferia. Pues si se toma un punto del interior y se trazan desde él líneas rectas hacia otros puntos del perímetro, entonces los puntos del nuevo perímetro que se encontraban en idénticas zonas que los anteriores tienen que encontrarse a una distancia proporcional del punto medio, como cuando, por ejemplo, un punto del nuevo perímetro se halla a una distancia dos o tres veces mayor del centro que anteriormente; del mismo modo tienen que encontrarse todos los demás puntos del nuevo perímetro a una distancia dos o tres veces mayor del centro que anteriormente.

§.69. OTRA CONFIRMACIÓN DE LO MISMO

La forma de una cosa compuesta puede cambiar también simplemente por el hecho de que se le coloquen sus partes en otro orden, pues con ello recibe su extensión otros límites, y de este modo se origina otra forma (§.54), como cuando se moldea una figura con un trozo de cera.

§.70. LA MODIFICACIÓN DE LA FORMA DE LAS PARTES NO ALTERA LA ESENCIA

Cambiando la forma de las partes –las cuales no se consideran en la composición más que en tanto que proceden sin solución de continuidad– no se altera la esencia: lo cual resulta claro a partir de lo que se dijo anteriormente (§.67).

§.71. TAMPOCO LA ALTERA EL MOVIMIENTO INTERNO DE LAS PARTES

Precisamente por lo mismo es evidente que no se altera la esencia de una cosa compuesta cuando ocurre en ella un cambio continuo de lugar en sus partes –las cuales no se consideran en la composición más que en tanto que proceden sin solución de continuidad–, esto es, cuando surge y se conserva un movimiento interno (§.57). A partir de lo cual se comprende, además, que la esencia permanezca inalterada cuando cesa o cambia ese movimiento interno.

§.72. QUÉ TIPO DE CAMBIOS PUEDEN PRODUCIRSE EN UNA COSA COMPUESTA

En una cosa compuesta no pueden producirse otros cambios que el cambio de la magnitud y de la forma, de la posición de las partes, del movimiento interior y del lugar de la cosa entera. Pues una cosa compuesta no posee más que sus partes, cuyo conjunto constituye la magnitud (§.61), los límites que configuran la forma (§.54) y el orden de las partes que constituye el espacio y la extensión; y

tanto cada una de las partes como la cosa entera poseen una lugar determinado (§.47). Por tanto, si ha de efectuarse un cambio, ha de ser o la magnitud o la forma o el lugar de las partes o el lugar del todo los que cambien. Que tales cambios pueden producirse, se ha demostrado en lo que precede (§.45, 68 y 57).

§.73. LA MAGNITUD, LA FORMA Y EL LLENAR UN ESPACIO SON PROPIEDADES DE LAS COSAS COMPUESTAS

Ya que la magnitud, la forma, el llenar un espacio y la posibilidad del movimiento interno tienen lugar en una cosa compuesta debido a que consta de muchas partes (§.61, 54 y 52), se fundamentan, entonces, en su esencia (§.29 y 59) y son, por tanto, propiedades de las cosas compuestas (§.44).

§.74. NATURALEZA INTERNA DE UNA COSA COMPUESTA

Una cosa compuesta tiene su esencia por la composición de las partes (§.59). Ahora bien, puesto que todo lo que puede atribuírsele se fundamenta en la esencia (§.33), el fundamento de sus cambios lo tiene en una multiplicidad.

§.75. A QUÉ SE LLAMA COSA SIMPLE

Del mismo modo que se llama cosa compuesta a lo que tiene partes, se llamará *cosa simple*, por el contrario, a lo que no tiene partes. Hemos de examinar ahora, empero, qué son las cosas simples y cómo se distinguen de las compuestas.

§.76. HAY COSAS SIMPLES

Donde hay cosas compuestas, tiene que haber también cosas simples. Si no hubiese cosas simples, entonces todas las partes, por pequeñas que fueren, incluso las infinitamente pequeñas, tendrían que constar de otras partes. Pero como no se podría mostrar razón alguna por la que las partes compuestas procediesen de un modo finito, ni tampoco se podría comprender cómo surge un número compuesto, si no encerrase en sí unidad alguna; y como, sin embargo, no puede haber nada sin una razón suficiente (§.30), tienen que admitirse las cosas simples a partir de las cuales se originan las compuestas. Quien entienda el principio de razón suficiente correctamente, comprenderá que no se alcanza ésta hasta que se llega al final de la cuestión y que no se obtiene el mismo resultado admitiendo la divisibilidad infinita de las partes.

§.77. OTRA CONFIRMACIÓN DE LO MISMO

Mediante el principio de razón suficiente se puede comprender aún mejor que, sin cosas simples o en sí indivisibles, no se puede tener nada compuesto. Pues si todo estuviese compuesto de partes, habría que admitir la existencia de cosas que tuviesen una forma y una magnitud sin que hubiera una razón por la que les correspondiesen tales forma y magnitud: lo cual les ocurre generalmente a aquellos que pierden de vista el principio de razón suficiente y admiten como posible algo que es incomprensible según su esencia.

DE CUÁNDO SE COMPRENDE ALGO Y SE EXPLICA INTELIGIBLEMENTE

Pues siempre que una cosa tiene una razón por la cual es, se puede saber cómo puede ser, esto es, se la puede *comprender* y, al transmitírsela a los demás, *explicar inteligiblemente*. Sin embargo, tan pronto como se supone alguna cosa que no posee razón alguna, resulta patente de lo que acaba de decirse que ésta es en sí incomprensible y que tampoco puede explicarse inteligiblemente. Se suele llamar *atomis-*

tas a aquellos que suponen que la materia está compuesta de partes pequeñas cuyas magnitud y forma no poseen razón suficiente alguna y que se limitan a presuponer que todo es necesario e inalterable.

§.78. OBJECIÓN

Alguien podría ciertamente decir que nosotros mismos hemos supuesto antes (§.32) que lo que es necesario no precisa de otra razón por la cual sea tal como es y que, por tanto, hemos admitido que la necesidad es una razón suficiente por la cual algo es como es. Por eso bastaría con afirmar que algunas cosas, que tienen partes, son necesariamente indivisibles y que por ello poseen también forma y magnitud y, de este modo, se habría resuelto todo el problema.

§.79. RESPUESTA A LA MISMA Y EXPLICACIÓN DE CÓMO SE PRUEBA LA NECESIDAD

Sin embargo, quien plantease esta objeción, pondría en evidencia que no ha comprendido correctamente el principio de razón suficiente pues, de lo contrario, sabría que no es lícito admitir una necesidad sin razón suficiente. Es necesario aquello cuyo contrario encierra en sí algo contradictorio (§.36). Antes de demostrar que lo que se opone a semejante cosa encierra en sí algo contradictorio, acepto la necesidad sin una razón suficiente. Quien, según esto, quiera afirmar que algunas cosas compuestas de partes son necesariamente indivisibles y poseen también necesariamente por ello una determinada forma y una magnitud, tiene que probar primero que se seguiría algo contradictorio si éstas estuviesen compuestas de cosas simples. Resultará, empero, evidente que ello no es así tan pronto como muestre (§.603) cómo pueden originarse cosas compuestas a partir de cosas simples.

§.80. OTRA OBJECIÓN MÁS JUNTO CON SU RESPUESTA

Quizá crean otros que la voluntad y la omnipotencia divinas constituyen una razón suficiente por la cual algunas cosas son indivisibles teniendo forma y magnitud. Ni que decir tiene, sin embargo, que en el lugar oportuno se mostrará con toda claridad que en tales casos no puede hacerse uso, si se ha entendido cabalmente el principio de razón suficiente, de la voluntad y de la omnipotencia divinas, ya que también hay que explicar racionalmente porqué *Dios* puede querer algo o puede ser capaz de hacer algo. En este sentido se ha mostrado ya con anterioridad que no puede alcanzar la existencia algo que no sea posible (§.14). Ahora bien, dado que la posibilidad constituye la esencia de las cosas (§.35), y ésta es necesaria (§.38), resulta evidente que ni voluntad ni potencia pueden convertir algo en posible. Lo que es por sí mismo posible, no se convierte en tal por la voluntad o el poder de nadie; no obstante lo cual, puede lo posible alcanzar la existencia mediante la voluntad y la potencia.

§.81. LAS COSAS SIMPLES NO POSEEN FORMA ALGUNA NI MAGNITUD NI MOVIMIENTO INTERNO Y NO OCUPAN TAMPOCO NINGÚN ESPACIO

Es seguro, por tanto, que tienen que existir las cosas simples mediante cuya composición se originan las partes de las demás. Ahora bien, dado que estas cosas simples no tienen partes (§.75) y, consecuentemente, no se componen de otras (§.51) y como, sin embargo, la magnitud, la forma, el ocupar un espacio y el movimiento interno son propiedades de las cosas compuestas (§.73), no pueden las cosas simples tener ni forma ni magnitud, no pueden ocupar espacio alguno y tampoco puede darse en ellas ningún movimiento interno (§.43 y 44).

§.82. LAS COSAS SIMPLES SON COMPLETAMENTE DIFERENTES DE LAS COMPUESTAS

De este modo, las cosas simples son completamente diferentes de las compuestas (§.17) y dado que todas las cosas de las que somos conscientes como estando fuera de nosotros son cosas compuestas (§.51), no podemos atribuir a las simples nada de lo que percibimos en éstas.

§.83. DE POR QUÉ NO PODEMOS CONOCERLAS POR EXPERIENCIA

Bien es verdad que percibimos lo simple a la vez que nos representamos lo compuesto (§.76): sin embargo, se puede mostrar claramente mediante experimentos, tales como los que se realizan con lentes de aumento, que las cosas compuestas, no digamos las simples, se encuentran tan estrechamente unidas que no podemos distinguirlas entre sí. Cuando, más adelante, explique la diferencia entre nuestros conceptos, se comprenderá también por qué no resulta posible que seamos capaces de distinguir las cosas simples en lo compuesto. El caso es el mismo que el de los números grandes: nos los podemos representar en el acto, si bien no es posible representarse todas las unidades de las que se componen. De ellos sólo poseemos un concepto completamente oscuro (§.23, cap. 1, Log.).

§.84. SE ILUSTRA MÁS DETALLADAMENTE

Ya que me remito a experimentos con lentes de aumento, no estará de más que refiera algunos. *Johann Frantz Griendel von Ach* escribe en su *Micrographia nova* (p. 58[9]) haber observado la punta de una aguja, tan pequeña y afilada que apenas se podía distinguir a simple vista, agrandada, a través de su lente de aumento, en más de un cuarto de pulgada de ancho y la parte inferior aumentada hasta en dos pulgadas su volumen; de tal modo que a pesar de lo sutil que aparece a simple vista, en verdad era irregular, estaba llena de grietas, huecos, agujeros y asperezas y se podían distinguir propiamente las ranuras y materiales de la lima. Exactamente lo mismo afirma el inglés *Robert Hooke* en su *Micrographia* observación 1, fig. 1, ss[10]. *Johann Frantz Griendel von Ach* añade que en una ocasión un orfebre grabó en la punta de una aguja un establo con sus correspondientes caballos. Él mismo, para hacer más creíble aún la cuestión, ha llevado a cabo un experimento consistente en grabar, con la ayuda de una lente de aumento, en un papel del tamaño de un céntimo una compañía entera de mosqueteros, perfectamente reconocibles con la lente, pero que a simple vista aparecían meramente como pequeños puntitos negros. Hay que darse cuenta de que quien desea pintar o grabar en algo tan sutil, tiene que mirar, mientras trabaja, a través de la lente de aumento: pues entonces es como si tuviera ante sí un gran espacio en el que puede distinguir en pequeño tantas partes como a simple vista a gran escala. A partir de lo cual resulta evidente que en un espacio en el que no se puede distinguir nada a simple vista, puede haber muchas cosas compuestas y diferentes entre sí.

§.85. OTRA ILUSTRACIÓN MÁS

Ello resulta aún más evidente si consideramos que en un espacio casi irrepresentablemente pequeño se encuentran animales compuestos de muchos miem-

[9] Obra publicada en Núremberg en 1687.

[10] El título completo de la obra es *Micrographia or Some Physiological Descriptions of Minute Bodies made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries Thereupon*, Londres, 1765, observación 1, figura 1 ss.

bros. Por ejemplo: el docto jesuita *Franciscus Tertius de Lanis* cuenta en su *Magisterium Naturae & Artis*[11] t. I, fig. I, haber observado más de una vez con una lente de aumento, mediante la que un cuerpo resulta ampliado 27.000.000 veces, un gusano que no aparentaba ser mayor que un grano de cebada y que, no obstante, tenía entre 20 y 24 patas. Es decir, que en un espacio que es la vigésimo séptima millonésima parte de un grano de cebada puede existir un animal con 24 patas. *Franciscus Tertius de Lanis* informa acto seguido fig. 2 que *Eustachius Divinus*[12], quien sobresalió en su época en la fabricación de lentes de aumento, contempló, con una lente de aumento a través de la cual un cuerpo resulta ampliado 294.207 veces, un gusano polípodo que bajo este aumento no aparentaba ser mayor que el más diminuto granito de arena. Es así que en el espacio del más diminuto granito de arena puede haber 294.207 animales polípodos. ¿Quién, según esto, podría querer distinguir, mediante lentes de aumento o incluso a simple vista, las cosas simples? Aún más experimentos similares pueden encontrarse por doquier en las cartas de *Leeuwenhoek*[13].

§.86. DE CÓMO HAN DE CONOCERSE LAS COSAS SIMPLES

Una vez establecida así la cuestión, no nos queda esperanza alguna de aprender a distinguir las cosas simples dentro de las compuestas con el simple hecho de prestar cuidadosa atención a éstas. Por ello es necesario que consideremos lo que por reflexión es extraíble de aquí. Ahora bien, como de las cosas simples sólo sabemos que no tienen partes (§.75) y que las partes de las cosas compuestas surgen de ellas mediante un procedimiento finito (§.76 ss.), tenemos que seguir reflexionando sobre estas dos propiedades.

§.87. NO PUEDEN ORIGINARSE A PARTIR DE LAS COMPUESTAS

Una cosa simple no puede originarse de una compuesta, pues lo que surge de una cosa compuesta, tiene que originarse o por separación de sus partes o por una nueva composición de las partes separadas, ya que la esencia de una cosa compuesta consiste en su estructura (§.59). Ahora bien, todo lo que pueda pensarse de una cosa, ha de tener su fundamento en la esencia de la misma (§.33), de tal suerte que por ella tiene que comprenderse por qué es posible esta cosa (§.29); de este modo, también todo lo que puede derivarse de una cosa compuesta tiene que poder explicarse mediante la composición de sus partes (§.77). En el segundo caso es claro que tiene que ser una cosa compuesta (§.51); en el segundo resulta o algo compuesto o algo simple (§.51 y 75). Lo compuesto puede ser algo nuevo (§.59 y 54), ya que las partes de las que se compone están ahora juntas de un modo diferente al precedente o, cuando menos, la extensión recibe límites diferentes a los que tenía previamente. Lo simple no es nuevo, pues ya estaba presente en lo compuesto y no puede, por tanto, empezar a ser ahora (§.10).

§.88. TAMPOCO A PARTIR DE SIMPLES

Una cosa simple no puede surgir de otra cosa simple, ya que una cosa simple es indivisible (§.75), y no puede, por tanto, entregar nada de lo suyo. Ahora bien, si no puede entregar nada de lo suyo, no puede salir de ella nada que tenga algo:

---

11 Obra en tres tomos, Brescia/Parma, 1684-1692.

12 Eustachio Divini, óptico italiano del XVII.

13 *The Collected Letters of Antoni van Leeuwenhoek*, 8 vols., Amsterdam, 1939 ss.

pues entonces tendría que hacerse de nada algo, lo cual no es, sin embargo, factible (§.28). Si se quisiese, empero, imponer que lo fuera, entonces lo simple tendría su origen en la nada, no en la cosa simple.

§.89. DE CÓMO PUEDE ORIGINARSE UNA COSA SIMPLE

Es así que una cosa simple o bien no tiene principio, y es por tanto imposible que no pudiera ser (§.10), es consecuentemente necesaria (§.36), o bien tiene que haber empezado a ser alguna vez, previamente a lo cual no era, ya que en una cosa simple, que no tiene parte alguna (§.75) y consecuentemente no se compone de múltiples cosas diferentes entre sí (§.24), nada puede suceder a nada. Ahora bien, puesto que de la nada no puede llegar a ser nada (§.28), tiene que estar dada previamente una cosa para que pueda originarse algo que no existía previamente (§.30). Más adelante veremos que semejante cosa es *Dios.*

§.90. NO PUEDE SUCEDER DE NINGÚN MODO INTELIGIBLE

Cuando algo se origina instantáneamente, no se puede encontrar en el modo en que se origina una multiplicidad diferenciada: ya que cuando es así, es porque la cosa se origina sucesivamente, a saber, hay algo que precede y algo que lo sucede, de manera que la razón por la que es se halla en lo precedente (§.36), y así sucesivamente hasta que llega a la existencia la cosa en progresivo surgimiento. Semejante proceso se percibe en todas las cosas corpóreas que se originan en la naturaleza y en el arte. Por ejemplo, en el presente escrito las letras aparecen unas detrás de las otras y sus partes sucesivamente dentro de cada una de ellas. Ahora bien, puesto que no inteligimos más que cuando analizamos una multiplicidad en la que cada cosa se fundamenta en otra (§.77), una cosa simple, que tiene que originarse instantáneamente, si no es por necesidad (§.89), no puede originarse de modo inteligible.

§.91. TAMPOCO PUEDE DEFINIRSE COMPRENSIBLEMENTE

Lo que no es inteligible, tampoco puede definirse de modo comprensible (§.77). Y, por ello, no se puede definir comprensiblemente cómo pueda originarse una cosa simple (§.90).

§.92. DE CÓMO SE ORIGINAN LAS COSAS COMPUESTAS

Las cosas compuestas, en cambio, pueden originarse sucesivamente. Pues las cosas compuestas surgen cuando ciertas partes se ensamblan en un cierto orden (§.59). Ahora bien, dado que las partes no se hallan necesariamente juntas en ese orden (§.55), pueden constituirlo progresivamente, siendo así como pueden originarse sucesivamente las cosas compuestas. Si cada una de las partes tuviese que estar necesariamente en el lugar que ocupa, también el conjunto de ellas constituiría de forma necesaria un orden y, consiguientemente, donde estuviera una de las partes, allí mismo tendría que estar a la vez el conjunto de las restantes: lo cual es contrario a la experiencia.

§.93. EL MODO EN QUE PUEDEN ORIGINARSE ES INTELIGIBLE Y SE PUEDE DEFINIR COMPRENSIBLEMENTE

Dado que en este asunto puede distinguirse en el modo de originación una multiplicidad, cada uno de los elementos de la cual se fundamenta en otro (§.29 y 30), resulta inteligible el modo en que pueden originarse las cosas compuestas (§.77) y, precisamente por ello, se puede definir comprensiblemente (§.cit.).

§.94. LO QUE ES EL TIEMPO

Obtenemos el concepto de tiempo al apercibirnos de que algo puede originarse sucesivamente; asimismo cuando reparamos en que nuestros pensamientos se suceden unos a otros (§.7, cap. 1, Log.). A partir de lo cual resulta patente que si nos hemos de representar el tiempo tal como lo encontramos en nosotros, concluiremos que no es más que el orden de lo que se sucede, de tal modo que si se supone algo como siendo lo primero, otro algo se convierte en segundo, otro en tercero y así sucesivamente.

§.95. SEMEJANZA ENTRE TIEMPO Y ESPACIO

Según lo cual, lo que es el espacio en las cosas que están unas junto a las otras simultáneamente, lo es el tiempo en las que están una tras otra o que se suceden (§.46 y 94).

§.96. DE CÓMO PODEMOS DISTINGUIR TIEMPOS PEQUEÑOS

Dado que tenemos el concepto de tiempo merced a los cambios que acaecen en nuestros pensamientos o en las cosas que nos representamos (§.94), podemos distinguir y reconocer todos los tiempos en los que acontece un cambio que, de algún modo, somos capaces de distinguir de los demás. Los tiempos que distinguimos de esta manera son partes reales del tiempo.

§.97. DE CÓMO PODEMOS DISTINGUIR UN ESPACIO PEQUEÑO

Igualmente, dado que tenemos el concepto de espacio a través de las cosas que nos representamos simultánea y separadamente (§.46), podemos distinguir y reconocer todo espacio en el que se halla una cosa que reconocemos y que somos capaces de distinguir de las demás de alguna forma. El espacio que reconocemos de esta manera es una parte real del gran espacio cósmico.

§.98. LA NATURALEZA DEL TIEMPO

A partir de lo que se ha dicho del tiempo (§.94), resulta fácil entender que éste no cambia nada en la cosa, ya que no tiene absolutamente nada que ver con su esencia, sino que es diferente (§.17) de ella y de otro tiempo, aunque de este último sólo según el número (§.18 y 20).

§.99. DE LO QUE ACONTECE EN EL TIEMPO

Todo lo que acontece sucesivamente, acontece en el tiempo. Pues, dado que puede distinguirse aquí entre sí una multiplicidad en la que parte precede y el resto sucede (§.90), se tiene un tiempo (§.94).

§.100. LAS COSAS COMPUESTAS PUEDEN ORIGINARSE EN UN TIEMPO

Dado que las cosas compuestas pueden originarse sucesivamente (§.92), pueden también originarse en un tiempo, esto es, al originarse o alcanzar la realidad, transcurre un cierto tiempo.

§.101. LAS SIMPLES, NO

Por el contrario, no puede transcurrir tiempo alguno al originarse una cosa simple, bajo el supuesto de que pueda originarse o alcanzar la realidad lo que previamente era sólo posible, si bien no podemos probar todavía en este lugar que se originen y que no sean por necesidad. Pues dado que, en caso de originarse, tienen que originarse instantáneamente (§.89), no puede distinguirse nada en ello que, al

originarse, se suceda (§.90). Y, por tanto, no se tiene aquí tiempo alguno (§.94). Es, por ello, absolutamente evidente que nada que acaezca instantáneamente acaece en un tiempo, esto es, que no hay tiempo alguno que transcurra durante ese acaecer. La prueba es universal, si bien se aplica meramente a un caso particular.

§.102. DE CÓMO DEJA DE SER UNA COSA SIMPLE

Para que una cosa simple, que surge instantáneamente, dejara de existir, tendría que ser aniquilada. Pues dado que no tiene partes (§.75) y, por lo tanto, su esencia no consiste en la composición (§.59), no puede cambiar por división o por transposición interna; consecuentemente, no puede cesar en la existencia del mismo modo que lo hacen las cosas compuestas (§.64). Pero lo que no puede cesar ni por disgregación ni por transposición interna, tiene que ser aniquilado para que deje de ser.

§.103. UNA OBJECIÓN JUNTO CON SU RESPUESTA

Tal vez replicarán algunos que una cosa simple podría cesar mediante una metamorfosis que hiciese salir de ella una cosa que tuviese una esencia diferente de la misma. Es innegable que esto puede tener algunos visos de verosimilitud para aquellos que usan los términos sin previa definición, y tanto más cuanto que por cosas compuestas se cree entender cosas que se asemejan a la transformación de una hoja en árbol: sin embargo, cuando analizamos qué naturaleza tendría que tener la sobredicha metamorfosis, encontramos que ésta no dice otra cosa sino que una cosa simple tornaría instantáneamente a la nada y en su lugar se produciría otra también de modo instantáneo. Esto se puede mostrar enseguida. Pues la metamorfosis tiene su fundamento en la esencia de la cosa que se transforma o no lo tiene. Si lo tiene, se trata simplemente de un cambio de su estado que hay que considerar como un atributo que este cambio puede sacar a la luz (§.44), y no cesa por él la cosa. Pero si no tiene fundamento alguno en la esencia de la cosa que se transforma, tampoco procede de su esencia. Ahora bien, como, además, la esencia de una cosa es en sí inmutable (§.42), no hay nada que pueda transformarla en otra cosa. Por ello, en caso de que una cosa simple cesara y ocupara su lugar otra que no existía previamente, tendría la primera que ser aniquilada y a la vez producida la segunda de la nada. Con lo cual se confirma lo que dijimos anteriormente, a saber: que una cosa simple no puede cesar de otro modo más que siendo aniquilada.

§.104. LO QUE SON UNA ACCIÓN Y UNA PASIÓN

Cuando algo cambia, el fundamento del cambio se halla bien en este algo, bien fuera de él. Una de las dos cosas es necesaria (§.30). Un cambio cuyo fundamento se halla en la cosa que cambia se llama *acto* o *acción*. Por el contrario, un cambio cuyo fundamento se halla en una cosa distinta de la que cambia se llama *pasión*. Por ejemplo, al escribir en este momento, acontece en mí un cambio. Pues se percibe ahora algo en mí que previamente no existía. Si quiero comprender cómo y por qué ocurre lo que ahora percibo en mí, a saber, el hecho de escribir, tengo que buscar el fundamento en mí. Y por eso llamo a mi escritura acción, esto es, digo que hago algo cuando escribo. Contrariamente, si estrujo una esponja, en ella tiene lugar un cambio. El fundamento del cambio no hay que buscarlo en la esponja, sino en mí que la estrujo. Sin que yo la estrujara, no ocurriría el cambio en la esponja. Ordeno, por tanto, este cambio entre las pasiones, esto es, digo que la esponja padece algo cuando es estrujada. Resulta claro, en cambio, por lo que se acaba de decir que yo actúo algo cuando estrujo la esponja.

§.105. DE POR QUÉ UNA COSA PUEDE PADECER

Dejando a un lado, empero, que los cambios que se suelen ordenar entre las pasiones tienen su fundamento fuera de las cosas en las que acontecen, tiene que hallarse además otro fundamento en estas cosas por el cual pueden verse sometidas a tales cambios mediante la acción de otra. Por ejemplo: tiene que hallarse algo en la esponja a partir de lo cual se pueda comprender por qué es estrujable, si bien se requiere algo distinto de ella que la estruje. En efecto, puesto que todo posee una razón suficiente por la que es (§.30), tiene también que haber algo por lo que una cosa se deja modificar por otra de un modo determinado y por la que un cambio tiene lugar en ésta pero no en otra, *v. gr.*, por qué es estrujable la esponja pero no la piedra.

LO QUE ES LA DISPOSICIÓN NATURAL

Y es así que ello hay que atribuírselo a un cierto cambio que se suele llamar *disposición natural*. En qué pueda consistir esta disposición, hay que decidirlo en casos concretos.

§.106. NATURALEZA INTERNA DE LAS COSAS SIMPLES

Las cosas simples existen realmente (§.76) y no pueden dejar de ser por sí mismas (§.102). Por eso tiene que hallarse en ellas algo perenne, lo cual o tiene límites o no los tiene. Ahora bien, como una cosa simple es indivisible (§.75), con estos límites no puede surgir más que un *grado* dimensionado que se representa como si estuviera compuesto de otros grados más pequeños que fueran como sus partes y al cual se le atribuye por ello una magnitud (§.61). Por esta razón, en Matemática los grados se representan mediante líneas y superficies cuando se los quiere determinar correctamente. Un ejemplo de ello lo ofrece la velocidad del movimiento. Ésta es en sí indivisible e idéntica en todas las partes del cuerpo que se mueve: sin embargo, dado que puede aumentar y disminuir, posee un cierto grado y a los grados más pequeños se los considera como partes de ella (§.24). Y como este grado puede originarse cuando se toma varias veces otro más pequeño, se puede medir (§.62) y es, por tanto, un grado dimensionado. Pero si no posee límites lo duradero que se halla en la cosa simple, entonces tiene que poseer por fuerza el más alto grado, con el cual no pueden en absoluto compararse los grados dimensionados.

§.107. LO QUE SON LOS CAMBIOS

Todos los cambios que pueden acontecer en una cosa son variaciones de sus límites. Pues en una cosa no encontramos más que su esencia y las limitaciones de lo que hay de duradero en la esencia. La esencia es en sí inmutable (§.42), y por tanto no queda nada que pueda cambiar más que los límites de lo que es perenne en la cosa. Y en un cambio no puede, por tanto, acontecer sino que lo que estaba limitado de un modo determinado reciba otros límites. Lo voy a aclarar mediante un ejemplo concerniente a una cosa compuesta. La extensión de la cera a lo largo, ancho y alto recibe sus límites a través de la forma que se le da (§.54). Cuando varío los límites, cambia la forma de la cera. La antigua cesa y surge la nueva sin que se añada o reste nada a la materia, o se tome o se ponga algo distinto de la misma.

EN LOS CAMBIOS DE LAS COSAS NI SE ANIQUILA NI SE CREA NADA

A la luz de lo cual resulta en el acto evidente que en los cambios de las cosas no se aniquila nada ni tampoco se produce nada nuevo. Pues los límites de una

cosa no existen por sí mismos, sino meramente merced a aquello perenne que queda limitado en la cosa: si, por tanto, esto resulta incólume, como en nuestro ejemplo la materia de la cera, entonces, nada se aniquila, a pesar de que en lugar de los límites actuales se presenten otros y otra forma en lugar de la forma actual de la cera.

§.108. LO QUE SON LOS CAMBIOS EN LAS COSAS SIMPLES

De este modo, todos los cambios que pueden manifestarse en una cosa simple no son más que variaciones de grado (§.106). Sin embargo, como nada puede acontecer sin razón suficiente (§.30), cada variación tiene que fundamentarse en otra, a saber, la que sigue en la precedente.

§.109. DE CÓMO SE DIFERENCIAN LAS COSAS CARENTES DE LÍMITES DE AQUELLAS QUE LOS TIENEN

Lo que no tiene límites, no puede estar sometido a ningún cambio, ya que no son sino aquéllos los que cambian (§.107) y, por tanto, una cosa sin límites es de una sola vez todo lo que puede ser: en cambio, las cosas con límites, debido a los cambios a los que están sometidas, son sucesivamente lo que pueden ser. Y tenemos, por tanto, un concepto claro de las cosas *finitas* y de las *infinitas* (§.13, cap. 1, Log.) y comprendemos cómo se diferencian unas de otras: lo cual ha sido buscado en vano por los filósofos hasta el momento. En efecto, en una cosa infinita existe de una sola vez todo lo que en ella puede realizarse: en una finita, en cambio, acaece sucesivamente lo que en ella puede realizarse.

§.110. DOS CUESTIONES ACERCA DE LOS LÍMITES DE LAS COSAS SIMPLES

Surgen en este punto dos cuestiones acerca de las cosas simples, de las que constan las compuestas, que hay que resolver aquí, a saber: si no tienen en absoluto límites y, en caso de que los tuvieran, si éstos son mutables o inmutables.

§.111. RESPUESTA A UNA DE ELLAS

A la segunda cuestión puede responderse enseguida que los límites tienen que ser mutables. Pues dado que pueden mutar sin que padezca cambio alguno aquello que es perenne en la cosa (§.107), no posee ésta necesariamente esos límites, sino que puede también tener otros (§.36). Y, de este modo, son en sí mutables. Pero si de hecho varían realmente, es cosa que hay que investigar con más detalle en lo que sigue (§.154 y 156).

§.112. RESPUESTA A LA OTRA

En lo que respecta a la otra cuestión de si las cosas simples, de las que constan las compuestas que nos representamos fuera de nosotros, no tienen límite alguno, respondo que sí. Pue si no tuvieran límites, serían todas ellas idénticas y no podría surgir mediante ellas, se las dispusiera como se las dispusiera, cambio alguno en las compuestas (§.17), ya que se añadiría en todo momento exactamente lo que se quitaba y ello sería lo mismo que si se lo hubiese dejado en su sitio. De este modo lo compuesto no sería más que un todo desierto en el que no puede distinguirse nada, igual a la representación que la gente se hace generalmente del espacio o a como hay que figurarse el espacio vacío. La experiencia enseña, empero, que en lo compuesto se da la diferencia.

§.113. DE LA VERDADERA CAUSA DE QUE PUEDAN ORIGINARSE Y DEJAR DE SER LAS COSAS COMPUESTAS Y LAS SIMPLES NO

Una vez que sabemos que los cambios que acontecen en una cosa consisten simplemente en variaciones de los límites (§.107), estamos capacitados para comprender por qué las cosas compuestas pueden empezar a y dejar de ser y, en cambio, las simples no. En efecto, para que algo comience, tiene que alcanzar su existencia la esencia de una cosa que antes sólo se encontraba entre el número de las cosas meramente posibles (§.14); en cambio, para que cese, tiene que desaparecer la existencia de la esencia de modo que torne del país de las cosas realmente existentes al de las posibles, del que procedía (§.cit.). La esencia de las cosas compuestas consiste en la estructura (§.59) y ésta sólo cambia mediante variaciones de los límites que poseen tanto las partes como el todo (§.72). Por eso, cuando una cosa compuesta se origina o cesa, nada se aniquila y tampoco se produce nada nuevo que no existiera ya previamente. Ninguna parte existente de la materia pasa a la nada; ninguna existe que no existiera previamente: sólo cambian su magnitud, su forma y su posición respecto de las demás. En cambio, como una cosa simple es en sí indivisible (§.75), y lo indivisible no se convierte en otra cosa mediante variaciones de los límites que se fundamentan en la cosa misma, así tampoco la cera deja de ser cera cuando se modifican los límites de su extensión en longitud, anchura y altura, esto es, su forma (§.54), por lo cual no se comprende cómo una cosa simple podría alcanzar la existencia o perderla de nuevo sin que algo se convirtiera en nada o se produjera de la nada algo nuevo que no existía previamente.

§.114. DIFERENCIA ENTRE LAS COSAS QUE EXISTEN POR SÍ MISMAS Y LAS QUE EXISTEN POR VIRTUD DE OTRAS

Ahora se comprende en qué se diferencian propiamente las cosas que existen por sí mismas de las que existen por virtud de otras. A saber, *una cosa existente por sí misma* o *substancia* es aquella que encierra en sí el principio de sus mutaciones; en cambio, *una cosa existente por virtud de otra* no es más que una limitación de la anterior. Por ejemplo, nuestra alma posee una fuerza mediante la cual produce sus pensamientos sucesivamente en estricto orden, y es por ello una cosa existente por sí misma. En cambio, tanto los conceptos por ella producidos como su apetito, que se desarrolla desde fuera, no son más que limitaciones de esa fuerza que surgen cuando se ve determinada por algo concreto estando ella dispuesta de por sí a una multiplicidad infinita. Por eso son sus conceptos y apetitos cosas existentes por virtud de otras. Menciono esto simplemente como aclaración, para que se entiendan mejor las presentes definiciones que, sin ejemplos, resultan muy oscuras. No es lícito todavía aceptar las definiciones como verdaderas: se demostrarán en el lugar oportuno. Es de sobra sabido que cuando se utilizan ejemplos para aclarar alguna cuestión, no hay que preocuparse de si éstos son o no verdaderos. Nos hemos limitado aquí a definir términos sin preguntar todavía cuáles son las cosas existentes por sí mismas.

§.115. LO QUE ES LA FUERZA Y EN QUÉ COSAS SE ENCUENTRA

Al principio de los cambios se lo llama *fuerza*; según lo cual, en cada una de las cosas existentes por sí mismas se halla una fuerza similar a la cual no se encuentra ninguna en las cosas que existen por virtud de otras.

§.116. LAS COSAS EXISTENTES POR SÍ MISMAS PUEDEN ACTUAR

Ahora bien, como mediante esta fuerza se fundamentan en la cosa existente por sí misma los cambios que con ella acaecen (§.29), éstos son, entonces, acciones de la cosa (§.104): con lo cual se ve que una cosa existente por sí misma puede actuar y por ello se la reconoce y distingue de las demás cosas; consiguientemente es ésta su nota característica: según recordaba tiempo ha, sin demostrarlo, el señor *von Leibniz*[14]. Lo dicho aquí de las cosas existentes por sí mismas puede ilustrarse mediante el ejemplo de nuestra alma. Ésta puede actuar, a saber, puede pensar y por sus pensamientos se la conoce, y también por ello se la distingue de las demás cosas en las que no encontramos rastro de pensamiento alguno. Y por eso puede decirse también que una cosa existente por sí misma es aquella que puede actuar.

§.117. DE EN QUÉ SE DIFERENCIAN LA FUERZA DE LA POTENCIA

No hay que confundir, empero, la fuerza con una mera facultad o potencia: pues la *potencia* es simplemente la posibilidad de actuar; como la fuerza, por contra, es un principio de los cambios (§.115), tiene que haber en ella un esfuerzo o afán por el actuar. Por ejemplo, estando sentado, tengo la facultad de levantarme: pues es meramente posible que pueda levantarme. Queriendo, empero, levantarme verdaderamente y reteniéndome alguien contra mi voluntad, se expresa en mí una fueza por levantarme. Mediante la potencia, un cambio es meramente posible; mediante la fuerza, se convierte en real. Y, por ello, mediante una cosa existente por sí misma puede traerse a la existencia algo que era meramente posible (§.114 y 115).

§.118. EN LAS COSAS EXISTENTES POR SÍ MISMAS SE DA UN AFÁN POR ACTUAR

Puesto que en una cosa existente por sí misma se halla una fuerza (§.115), tiene también que darse en ella un afán por actuar (§.117), esto es, por cambiar sus límites (§.104 y 107).

§.119. DE EN QUÉ SE DIFERENCIAN LA ACCIÓN DEL AFÁN

Cuando este afán se prosigue de manera ininterrumpida, surge a partir de él la acción. A menos que haya algo por lo cual no pudiera proseguirse, esto es, siempre que nada lo impida, proseguirá (§.30), y de él resultará la acción siempre que no se le ofrezca resistencia. Por ejemplo, cuando me esfuerzo por levantarme y no hay nadie presente que me sujete o me retenga, me levanto.

§.120. LO QUE SON EFECTO Y CAUSA EFECTIVA

Alcanza por tanto su consumación, mediante la fuerza, lo que era meramente posible, esto es, lo posible es traído a la existencia (§.14). Ahora bien, a lo que logra su existencia mediante la acción, se lo llama *efecto*. A la cosa, en cambio, que mediante su acción proporciona la existencia a lo posible, esto es, produce algo, se la llama *causa eficiente*. Por ejemplo, cuando el sol funde la cera, ello sucede merced al calentamiento continuado. Y, por tanto, el calentamiento del sol es su *acción*, la fusión es el *efecto*, y el sol mismo la *causa eficiente* mediante la cual se efectúa todo ello. El calentamiento se origina a partir del esfuerzo repetido del sol

---

[14] (W) En *Acta Erudit*, 1694, pp. 111-112.(N.T.: exactamente en «De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae», *Acta Eruditorum Lipsenensium*, marzo de 1964 [pp. 468-470 del vol. IV de la edición de Gerhardt ya mencionada].)

por calentar; la naturaleza de tal efecto se explicará en el lugar correspondiente de la Física.

§.121. EL ESTADO DE UNA COSA

A la clase de la limitación es a lo que llamamos el *estado* de una cosa. Si la limitación ocurre en aquello mediante lo que la cosa existe, se lo llama *estado interno* de la cosa; si, en cambio, concierne a lo que se halla fuera de la cosa, esto es, a aquello mediante lo cual la cosa se relaciona con otras, se lo llama *estado externo* de la misma. Por ejemplo, los conceptos que produce el alma y sus apetitos son limitaciones de su fuerza (§.114) y constituyen, por tanto, su estado; desde luego, el interno. Por el contrario, la cantidad de nuestra riqueza, nuestro honor y el conjunto de nuestros amigos y enemigos constituyen el estado externo del ser humano.

§.122. DE CUÁNTO TIEMPO PERMANECE INALTERADO

Consiguientemente, mientras la limitación siga siendo la misma, sigue siendo el mismo el estado de una cosa (§.17), como cuando nuestra riqueza y nuestro honor junto con el número de amigos y enemigos ni crece ni decrece: entonces, nuestro estado exterior permanece inalterado o idéntico. En cambio, tan pronto como esta limitación cesa y otra comienza a ser, cambia con ella el estado, como cuando nuestra riqueza o nuestro honor crecen o decrecen, o cuando cambia el número de amigos y enemigos: entonces cambia el estado externo del ser hombre.

§.123. DE CON QUÉ FRECUENCIA CAMBIA UNA COSA DE ESTADO Y CÓMO SE RECONOCE ESTE CAMBIO

Puesto que los cambios no son, en suma, nada más que variaciones de los límites (§.107), permuta de estado toda cosa en la que acontece un cambio –en ella misma o en torno a ella–. Y, por tanto, la comparación de los límites actuales con los precedentes es el recurso mediante el cual se pueden reconocer los cambios y el nuevo estado, a la par que el medio para poder determinar la diferencia del estado actual con el precedente: como cuando en el ejemplo anterior se comparaba la riqueza actual con la precedente, el honor actual con el pasado, etcétera. De este modo se reconoce la diferencia entre el estado exterior presente y el pasado.

§.124. ESPECIE DE LA COSA EXISTENTE POR SÍ MISMA

Una cosa existente por sí misma se encuentra en continuo esfuerzo por cambiar su estado, pues se halla en continuo esfuerzo por cambiar sus límites (§.118). Pero si varían los límites, se modifica el estado de la cosa (§.121).

§.125. LAS COSAS SIMPLES TIENEN UNA FUERZA

Las cosas simples son en sí indivisibles (§.75) y no pueden verse limitadas más que por grados (§.106). Pero lo que es en sí indivisible y se limita por grados, tiene una fuerza. Pues en lo indivisible hay, ante todo, una diversidad de una sola vez por la que precisamente se muestra la magnitud del grado, al considerarse lo que hay de diverso en ello como una parte–conjunto (§.24), de lo cual surge, por tanto, una magnitud (§.61). Ahora bien, como esta multiplicidad se fundamenta en la cosa simple (§.32), y siendo en sí modificable (§.111) no es absolutamente necesaria (§.41), no puede conseguir su existencia más que mediante la acción de una cosa simple (§.104). La acción se origina, empero, mediante un esfuerzo proseguido de manera continua (§.119), por lo que la cosa simple tiene que poseer una fuerza (§.117).

§.126. LAS COSAS SIMPLES MODIFICAN SUS LÍMITES

Dado que toda cosa simple se halla en continuo esfuerzo por cambiar sus limitaciones (§.125 y 118), y las cambia realmente cuando nada se le opone (§.119), ni siquiera ella misma puede resistirse, ya que tendría que darse simultáneamente un esfuerzo por cambiar sus limitaciones y por no cambiarlas, lo cual no es aceptable (§.10) para lo simple, esto es, lo indivisible (§.75), entonces, las limitaciones tienen que verse alteradas continuamente y modificado, con ello, el estado de las cosas simples de modo constante (§.122).

§.127. LAS COSAS EXISTENTES POR SÍ MISMAS SON

Toda cosa simple posee una fuerza (§.125) y encierra en sí, por ello, un principio de los cambios (§.115) y es, por eso, una cosa simple existente por sí misma (§.144).

§.128. LOS EFECTOS SON COMPRENSIBLES Y SE PUEDEN EXPLICAR DE MANERA INTELIGIBLE

Dado que nada puede acaecer sin razón suficiente (§.30) y, por tanto, el cambio que antecede tiene siempre que encerrar en sí algo a partir de lo cual se pueda comprender por qué ocurre el que lo sigue (§.29), y como el cambio, que se fundamenta en la fuerza de la cosa simple, es su efecto (§.104 y 120), los efectos de la misma tienen que ser en sí comprensibles y poder explicarse además de manera inteligible (§.77). Más adelante demostraré que el alma es una cosa simple (§.742); veremos también que sus efectos se pueden comprender y se dejan explicar de manera inteligible, a pesar de que hasta ahora nadie se haya atrevido a tal cosa. Y lo que se ha dicho sobre las cosas simples puede clarificarse aún más si se ilustra con el ejemplo del alma.

§.129. SI NO PUDIÉRAMOS EXPLICARLOS

Si no pudiéramos comprenderlos ni explicarlos de manera inteligible, de ello no podría seguirse sino que aún no los entendemos y, por tanto, solamente que nuestra ignorancia es la culpable de tal cosa.

§.130. DE CUÁNDO SE FANTASEA SOBRE ELLOS

Mientras uno no sabe de un asunto, no puede decir nada al respecto. Por eso, si alguien quisiese aducir algo incomprensible sobre la naturaleza interna de las cosas simples y no pudiese explicarlo de manera inteligible, ello sería un cierto indicio de que se limita a fantasear lo que dice. Y como es universalmente cierto que nada puede ser sin razón suficiente (§.30), consiguientemente que todo es en sí comprensible y explicable de manera inteligible una vez que se ha entendido (§.77), entonces es universalmente cierto que quien aduce algo incomprensible y que no puede explicar inteligiblemente, no aduce más que producto fantaseado.

§.131. DE QUÉ CUIDADO HAY QUE PONER EN ELLO

Sin embargo, hay que hacer aquí uso de cierta diligencia para no desechar lo que se funda en sí mismo, aunque no conozcamos su fundamento. A saber, cuando se encuentra en la experiencia que algo es, si bien no se comprende en el acto cómo pueda ser, ni cómo pueda explicarse de manera inteligible, no hay por ello que desecharlo (§.15), puede servir muy bien para mostrar la razón de otras cosas que se fundamentan en ese algo. Un ejemplo lo da el peso, que puede utilizarse para la explicación de otras cosas, aunque aún no se comprenda cómo y por qué

es él mismo posible. Del mismo modo puede hacerse uso de la fuerza atractiva de imán para la explicación de otras cosas que procedan de ella, aunque no se la pueda explicar con distinción.

§.132. LO QUE ES EL ORDEN

Cuando se considera conjuntamente una multiplicidad como un todo unitario y se encuentra en ella –en el modo en que se sucede simultánea y sucesivamente– alguna semejanza, entonces surge un orden, ya que el *orden* no es otra cosa que la semejanza de lo múltiple en sus sucederse simultáneo y sucesivo.

§.133. SE ILUSTRA MEDIANTE UN EJEMPLO

Para que se entienda el concepto correctamente y dado que es muy importante, como se mostrará enseguida con profusión, lo voy a ilustrar mediante un ejemplo. Se dice que la gente va de procesión ordenadamente cuando van en parejas, el más distinguido a la derecha y el que no es tan distinguido a la izquierda y, del mismo modo, los más distinguidos en las parejas que van delante y los que no son tan distinguidos en las parejas que los siguen. ¿En qué consiste aquí el orden? Evidentemente en eso que anula el orden cuando se prescinde de ello. Ahora bien, se anula el orden cuando no permito ir a la gente ni en parejas ni uno al lado o detrás del otro según el rango, esto es –hablando en general– cuando quito aquello en que se asemejan entre sí la multiplicidad de cosas diferenciables que van juntas y se suceden (§.18). Según lo cual es claro que el orden no puede ser otra cosa que la semejanza de lo múltiple en su sucederse simultáneo y sucesivo. Precisamente esto resulta evidente cuando se investiga en qué consiste el orden en el que están sentados a la mesa, uno junto al otro, los comensales o el orden en que se los considera en cuanto a las atenciones, etcétera (§.16, cap. 2, Log.).

§.134. DE CÓMO LA DEFINICIÓN DEL ORDEN SE ADECÚA AL ESPACIO Y AL TIEMPO

He dicho anteriormente que el espacio es el orden de las cosas que son a la vez (§.46); el tiempo, en cambio, el orden de aquello que se sucede (§.94) y me di entonces por satisfecho con este concepto claro de orden (§.9, cap. 1, Log.). Pero después de que otras cuestiones –que vendrán enseguida– han requerido que explicase con distinción lo que es el orden, no será superfluo que muestre ahora que semejante orden –tal como queda descrito (§.132)– se encuentra tanto en el tiempo como en el espacio. En el espacio encuentro una multiplicidad de cosas, a saber: los diferentes modos en que cada cosa es simultánea con el resto, a los que solemos llamar lugares (§.47). Estos modos coinciden entre sí en que cada cosa está separada de las demás y posee una determinada distancia respecto de cada una de ellas. En esto se asemejan entre sí (§.18). Puesto que se toma el conjunto de los lugares como un todo, el orden de las cosas que son a la vez consiste también en una uniformidad de lo múltiple. De manera parecida se puede mostrar lo mismo en relación al tiempo.

§.135. LO QUE ES EL DESORDEN

Se comprende en el acto que el *desorden* consiste en una falta de semejanza de lo múltiple en su sucederse simultáneo y sucesivo. Pues si, por ejemplo, un montón de personas corren juntas de modo que no se pueda percibir nada en las que van delante que también se encuentre en las que las siguen (referido ahora exclusivamente a las posiciones que ocupan unas respecto de las otras y a su marcha), entonces no hay

ninguna semejanza en el ir de estas personas (§.18) y como consecuencia de esta carencia se dice que: corren desordenadamente unas respecto de las otras.

§.136. DE CÓMO SE RECONOCE EL ORDEN

Cuando quiero saber si algo está o no en orden, tengo primero que distinguir con exactitud todas las cosas que son distinguibles en aquello que se contempla como un conjunto (§.17) y que se considera como parte del todo (§.24). En segundo lugar tengo que comparar aquello que –en cuanto que ocupa un lugar determinado– se distingue en cada una de estas partes: así se hallará lo que en ellas es idéntico (§.17). Si se encontrara algo idéntico en todas estas partes, tendrá lugar en ellas una semejanza (§.18) y se habrá descubierto así el orden (§.132), se lo podrá explicar a los demás (§.36, cap. 1, Log.), afirmar contra los que lo ponen en duda y defender contra toda objeción.

§.137. DE CUÁNDO RESULTA DIFÍCIL DESCUBRIR EL ORDEN

A veces resulta difícil descubrir el orden cuando, por ejemplo, aquello mediante lo que se determina la posición de cada una de las cosas, que en conjunto forman un todo, está tan oculto que no se puede percibir entre muchas otras cosas que se muestran más claramente. Así, por ejemplo, muchos dicen que *Euclides* escribió sus libros de un modo desordenado porque no son capaces de ver en qué se parecen entre sí las proposiciones que se suceden en sus libros y piensan por ello que no hay ninguna semejanza que percibir en éstas. Pero quien considera la cuestión más de cerca, encuentra que cada proposición tiene en común con la que la precede el hecho de deducirse de ella; que no podría, por contra, inferirse si se la colocara delante de otras y que, por tanto, la posición de cada una viene determinada por el hecho de deducirse de la precedente. Es así que en los libros de *Euclides* tiene lugar un orden. Dado que en estas ciencias se trata precisamente de que se deduzca todo desde los fundamentos y de que cada proposición esté estrechamente unida a las demás (§.1, cap. 7, Log.), *Euclides* ha escogido en sus libros el orden debido.

§.138. DE SI LA DEFINICIÓN DE ORDEN ES ADECUADA PARA TODOS LOS CASOS

Tal vez piensen algunos que hay casos de orden para los que no sirve la definición propuesta. Digo, por ejemplo, que alguien ha realizado una demostración ordenadamente cuando ha escrito todas las proposiciones requeridas para los silogismos necesarios, una tras otra, tal como hay que pensarlas cuando se quiere uno representar la prueba. En este caso, opinarán algunos, el orden no consiste en que entre las proposiciones se dé alguna semejanza, sino, más bien, en que se coloque al principio lo primero y se suceda el resto como es debido. Pero si consideran la cuestión más de cerca, encontrarán que las proposiciones se asemejan entre sí (§.18) en que en todo momento la precedente contiene el fundamento de mi comprensión de la subsiguiente, de modo que la posición de cada una viene determinada de una manera unívoca.

§.139. EL ORDEN ES COMPRENSIBLE Y PUEDE EXPLICARSE DE UN MODO INTELIGIBLE

Dado que el orden consiste en la semejanza de lo múltiple (§.132), la posición de cada cosa en lo múltiple viene determinada de un modo unívoco (§.18) y, por tanto, todo tiene aquí una razón por la que ocupa esta posición y no otra o por la

que sigue a éste y no al otro (§.29). Y, por ello, el orden es comprensible y puede explicarse a los demás de un modo inteligible (§.77).

§.140. DE EN QUÉ SE RECONOCE UN ORDEN

Si se quiere, por tanto, reconocer un orden, hay que investigar la razón por la que una multiplicidad de cosas se encuentra unida o se sucede de un modo determinado y prestar atención a si esta razón es una o cambia de un modo determinado. Los ejemplos dados anteriormente (§.133, 134, 137 y 138) pueden servir de ilustración.

§.141. EL ORDEN POSEE REGLAS

De este modo, en todo orden se encuentran reglas generales a la vista de las cuales se lo juzga. Y, por tanto, donde se procede de modo ordenado, se siguen reglas.

§.142. LO QUE ES LA REALIDAD Y LO QUE ES EL SUEÑO

Dado que todo tiene una razón suficiente por la que es (§.30), tiene que haber también siempre una razón suficiente por la cual en las cosas simples los cambios se suceden de un modo y no de otro, en las cosas compuestas las partes están unas junto a las otras de un modo y no de otro y sus cambios tienen lugar de una manera y no de otra. Es así que aquí se presenta un orden similar al que se encuentra en la exposición ordenada de una demostración (§.138). Dado que en el *sueño* no tiene lugar un orden similar, de modo que no puede mostrarse merced a la experiencia razón alguna por la que las cosas se encuentren de un modo determinado las unas junto a las otras ni por la que se sucedan los cambios, se ve con toda claridad que la realidad se diferencia del sueño en virtud del orden (§.17). Y, por tanto, la *realidad* no es otra cosa que el orden en el cambio de las cosas: el *sueño*, por el contrario, es el desorden en el cambio de las cosas.

§.143. SE ILUSTRA LA DIFERENCIA ENTRE REALIDAD Y SUEÑO

Para que se comprenda mejor esto, me parece necesario ilustrar la diferencia entre realidad y sueño mediante un ejemplo claro y distinto. Supóngase una reunión de personas que celebran una fiesta, que se separan transcurrido un tiempo. Si esto es real, se podrá decir entonces la razón por la que cada persona está presente y cómo ha llegado hasta allí; por qué en la reunión, tal como se desarrolla, acontece esto o aquello; por qué se disuelve en este momento. En una palabra, no acontecerá el mínimo cambio en la reunión del que no se pueda decir por qué sucede. Por el contrario, si se trata de un sueño, no puedo decir por qué está presente cada una de las personas y cómo han podido llegar hasta allí: pues, si soy el anfitrión, veré a personas que no había invitado, frecuentemente también a invitados extranjeros, entre ellos incluso a algunos que vi en otro tiempo en lugares muy lejanos o que murieron y se pudren bajo tierra hace ya bastante. Nadie podrá decir por qué están presentes. Cualquier persona se podrá convertir instantáneamente en otra sin que se pueda decir cómo ha sucedido. Desaparecerán personas sin haberse ido: otras, en cambio, estarán presentes sin haber venido. La reunión entera se encontrará en otro lugar sin haberse movido. En una palabra, los cambios que aquí acontecen no se fundamentan en modo alguno los unos en los otros: y yo no puedo, por tanto, decir en ningún momento cómo y por qué sucede una cosa u otra. Si se compara la realidad con el sueño y se atiende a lo que los distingue, no se podrá determinar otra diferencia que la que yo acabo de dar, a saber: que en la realidad todo se funda-

menta en todo; en el sueño no y, por eso, en el primer caso los cambios de las cosas tienen un orden, en el sueño, por el contrario, son puro desorden.

§.144. ORIGEN DE LA REALIDAD

Quien considere estas cosas en detalle, comprenderá hasta persuadirse que, sin el principio de razón suficiente, no puede haber realidad alguna (§.30) y por ello dudará tanto menos de este principio o lo tendrá tanto menos por sospechoso, cuanto que sin él ya no se pueden distinguir la realidad del sueño.

§.145. CUÁNDO SE LA RECONOCE

Resulta evidente, además, que se reconoce la realidad cuando se comprende la razón por la que puede ser esto o aquello, es decir, las reglas del orden encontrables en las cosas y en sus cambios (§.141).

§.146. EN TODAS LAS COSAS HAY REALIDAD

Dado que por el hecho de que todo, tanto en las cosas simples como en las compuestas, esté fundamentado entre sí (§.30) surge un orden (§.132), también hay en ellas realidad (§.142). Y toda cosa es, por tanto, algo real. Esto se ha dicho hace ya bastante tiempo, pero aún no se ha podido explicar ni demostrar con distinción.

§.147. TODAS OFRECEN REGLAS GENERALES

Por eso se pueden percibir también en estas cosas reglas generales mediante las que poder explicar sus cambios (§.141).

§.148. LOS ÓRDENES TIENEN GRADOS

Los órdenes tienen sus grados según los cuales son encontrables muchas o pocas semejanzas en el modo en que lo múltiple se ordena sucesiva y simultáneamente (§.132). Es decir, cada semejanza constituye un grado. Cualquier ejemplo común puede ilustrar la cuestión. Cuando un conjunto de personas marchan ordenadamente, se pueden encontrar en su caminar muchas o pocas semejanzas. Pues en uno de los grupos puede uno fijarse exclusivamente en que van en parejas y encontrar la semejanza meramente en el número. En otro grupo, el más distinguido va en la parte delantera de cada pareja y la pareja más distinguida siempre delante y, por tanto, hay una semejanza tanto en las parejas como en el seguirse las unas a las otras. De este modo se tienen en este caso tres semejanzas, mientras que en el primero sólo habría una. Si el conjunto de personas que van en una procesión se divide en diversos cuerpos, se produce una nueva semejanza caso de que el más distinguido vaya siempre delante. Y surge otra más si los miembros de cada cuerpo llevan idénticos trajes y así sucesivamente.

§.149. DE CUÁNTAS REGLAS TIENE UN ORDEN

Cuantos más grados haya en un orden, tantas más reglas se obtienen. Pues cada grado surge en virtud de una determinada semejanza (§.140); cada semejanza, por su parte, da una determinada regla (§.41).

§.150. DE CUÁNDO HAY MUCHO A PERCIBIR EN UN ORDEN

Cuantas más reglas hay en un orden, tanto más hay a percibir en él, si bien el número de lo múltiple es idéntico: lo cual ilustra suficientemente el ejemplo anteriormente referido (§.148).

§.151. DÓNDE HAY MÁS REALIDAD

Dado que la realidad se origina mediante el orden en los cambios de las cosas (§.142), hay más realidad donde el orden es mayor y, contrariamente, menos realidad donde éste es más escaso.

§.152. LO QUE SON LA PERFECCIÓN Y LA IMPERFECCIÓN

La concordancia de lo múltiple constituye la *perfección* de las cosas. Por ejemplo, la perfección de un reloj se cifra en que indique correctamente las horas y sus fracciones. El reloj se compone de muchos elementos y tanto estos en su totalidad como su ensambladura conjunta están calculados para que las agujas marquen correctamente las horas y sus fracciones. Es así que en un reloj se encuentra una multiplicidad de cosas, todas las cuales concuerdan entre sí. Cuando, en cambio, se hallan en el reloj algunos elementos que dificultan que éste pueda marcar la hora correctamente, se dice que el reloj es imperfecto. La conducta de un hombre consta de muchas acciones: cuando todas ellas concuerdan entre sí de modo que se fundamentan en su totalidad en un fin común, se dice que la conducta del hombre es perfecta. En cambio, cuando algunas acciones se contradicen recíprocamente de modo que todas ellas no son justificables mediante un fin –como cuando alguien que está en la universidad porque quiere estudiar emprende multitud de actividades que le dificultan y posponen el estudio–, se dice que la conducta es imperfecta. En efecto, la *imperfección* consiste en que la multiplicidad se halle en discordia. Si una cosa contradice a otra o no, ha de juzgarse a tenor de lo dicho sobre la contradicción (§.11).

§.153. TODA PERFECCIÓN TIENE SU FUNDAMENTO

Dado que cuando se produce una concordancia tiene que haber algo en lo que lo múltiple concurre, toda perfección tiene su fundamento a partir del cual se la reconoce y juzga (§.29). Así, el fundamento de la perfección del reloj es la correcta indicación de las horas. Del mismo modo, el fundamento de la perfección de la conducta es el último fin que se piensa alcanzar: por ejemplo, yendo a la universidad, la erudición que se propone conseguir mediante el estudio.

§.154. MAGNITUD DE LA PERFECCIÓN

Si ese fundamento tiene grados, se originan con ello también grados en la perfección y, así, unas perfecciones se convierten en más grandes que otras (§.106). Esto se puede ver claramente en el ejemplo precedente del reloj. Pues la correcta indicación del tiempo posee grados no solamente porque un reloj pueda marcar fracciones de tiempo más pequeñas que otro, sino también porque las fracciones que se marcan, como por ejemplo las horas, se marcan hasta una fracción más pequeña, por ejemplo, hasta los minutos o lo segundos. En efecto, el primer grado de perfección se expresa en un recorrido de la aguja, el segundo en muchos repetidos.

§.155. UNA MAYOR PERFECCIÓN DA MÁS QUE OBSERVAR

Cualquier grado se representa como si estuviera compuesto de partes de otros grados, tal como se dijo anteriormente (§.106). Ahora bien, como la magnitud de la perfección surge a partir de la magnitud del grado (§.154), en una perfección mayor hay más que percibir que en una más pequeña. Por ejemplo, en un reloj que da los minutos hay más que percibir que en otro que sólo indi-

ca las horas. Del mismo modo, en un reloj que, además de las horas y los minutos, marca también los segundos hay más que percibir que en otro que, además de las horas, sólo señala los minutos. Igualmente, en un reloj que indica con exactitud las horas hay más que percibir que en otro que no las señala tan exactamente: pues en el segundo caso se hallará una constitución de las partes y de su composición completamente diferente que en el primero, ya que todo ha de tener su fundamento (§.30). Ahora bien, dado que en el primer caso la constitución de las partes y su composición sintonizan más que en el segundo, se puede allí mostrar el fundamento de más cosas que aquí y, por eso, hay allí más que observar que aquí.

§.156. EN LA PERFECCIÓN HAY PURO ORDEN

En la perfección hay puro orden. Pues donde hay una perfección, allí todo se refiere a un fundamento común a partir del cual se puede explicar por qué cada cosa está simultáneamente junto a las demás o por qué se sueceden las unas a las otras (§.152). Y lo múltiple que se encuentra en ello es semejante entre sí (§.18). Por eso, como el orden consiste en la uniformidad en la que se sucede simultánea y sucesivamente lo múltiple (§.132), la perfección es puro orden.

§.157. DE CÓMO SE RECONOCE LA PERFECCIÓN

La perfección puede reconocerse de dos maneras. La primera tiene lugar cuando descubro el fundamento a partir del cual se la juzga y luego investigo la constitución de lo múltiple y la cotejo con el fundamento de la perfección. En el segundo procedimiento, tengo primero que investigar la constitución de lo múltiple y comparar entre sí todo lo resultante de ello para, a partir de ahí, inferir el fundamento de la concordancia (§.152 y 153).

§.158. SE ILUSTRA MEDIANTE EJEMPLOS CORRIENTES

Me voy a limitar aquí a ilustrarlo con ejemplos corrientes, en parte porque más adelante se mostrarán otros más difíciles, en parte porque así lo exige un buen método de enseñanza. Por ejemplo, si quiero investigar la perfección de la ventana, ello tendrá lugar según el primer procedimiento. Pues los primeros constructores de edificios se dieron cuenta, bien por reflexión bien por experiencia, que tendrían que hacerse ventanas para iluminar las habitaciones. Y con el tiempo repararon también en que pueden servir para observar a través de ellas, bien cuando se quiere saber lo que ocurre en la casa o en la calle, bien cuando solo o en compañía de otra persona se solicita hacer un cambio. Hemos aprendido esto por experiencia diaria después de que se hicieron ventanas en los edificios. Es así que se halla aquí un doble fundamento a partir del cual hay que juzgar si todo lo que se muestra en la ventana concuerda o no. Si ahora investigo la constitución de su forma, su altura y anchura, su distancia al suelo y techo de la habitació, y la encuentro tal como lo requiere el doble fundamento indicado, entonces la ventana posee su debida perfección y yo la reconozco. Si, en cambio, investigara la perfección del ojo, tal cosa ocurriría según el segundo procedimiento. A saber: seccionaría el ojo y tomaría nota de la constitución de cada uno de los miembros y de su conexión con el resto. Ahora bien, como, si esto ocurre de la manera debida, encuentro que todo apunta a que todas las cosas que aparecen ante el ojo se reproduzcan distintamente en su parte posterior, reconozco con ello el fundamento de la composición del ojo y, a la vez, su perfección.

§.159. DE POR QUÉ MEDIANTE EJEMPLOS CORRIENTES

He pensado incidentalmente que un buen método de enseñanza exige que se ilustren las reglas con ejemplos corrientes. Como no afirmo nada sin que tener un buen fundamento para ello, tampoco pido que nadie acepte nada de lo que yo diga en lo que no encuentre un sólido fundamento para ello. Por eso se me permitirá dar cuenta de lo que voy afirmando.

UTILIDAD DE LOS EJEMPLOS PARA LAS REGLAS

Los ejemplos ilustran las reglas haciéndolas más inteligibles, dando una prueba de su corrección y mostrando, a la vez, cómo se aplican en los casos que se presenten. Por eso, los ejemplos hay que conocerlos mejor que las reglas. Así son los ejemplos corrientes que nos ofrece la experiencia diaria y a los que nos habituamos porque se nos presentan más frecuentemente.

§.160. DE CUÁNTAS PERFECCIONES HAY EN UNA COSA

Encontramos tantas perfecciones cuantos fundamentos a partir de los cuales juzgar la concordancia. Pues en un caso tal, lo múltiple concuerda entre sí más de una vez: así, en el ejemplo de la ventana anteriormente propuesto, encontramos un doble fundamento por el cual concuerda todo lo perceptible en la ventana, a saber, la iluminación de las habitaciones y las vistas agradables. Por eso, en el caso de la ventana, hay que considerar una perfección doble. En efecto, ya que las vistas agradables se pueden, a su vez, dividir en dos fundamentos, a saber, que se pueda uno enterar de lo que ocurre en la calle o dialogar con alguien cómodamente apoyado en ella, resulta que la segunda perfección se divide en dos y, de este modo, se hallaría en la ventana, en tanto que ventana, una triple perfección a partir de la cual se origina posteriormente la perfección entera.

§.161. SE DESARROLLA AÚN MÁS

Hay que señalar también que, a veces, por encima de los fundamentos que se extraen de la esencia de las cosas puede haber otros universales con los que igualmente tiene que concordar lo que se percibe en una cosa. Así, en el ejemplo de la ventana, la relación de las dimensiones entre sí es un fundamento universal de la perfección: mediante él se constituye la clase de proporción entre anchura y altura que no estaba aún suficientemente delimitada con los fundamentos anteriores.

§.162. LO QUE ES UNA PERFECCIÓN COMPUESTA

Dado que hay diversos fundamentos de la perfección que se originan a partir de los singulares, las perfecciones singulares tienen también que concordar entre sí, pues, de lo contrario, no sería posible que a partir de ellas, tomadas en su conjunto, pudiese surgir una *compuesta* (§.152), lo cual ocurre cuando los fundamentos de las perfecciones singulares poseen un fundamento a partir del cual se puede comprender por qué tienen lugar conjunta y simultáneamente. Quien, por tanto, quiera conocer con exactitud la perfección de una cosa, ha de tener en cuenta no sólo las perfecciones singulares, sino considerar también cómo concuerdan entre sí estas perfecciones singulares y, por tanto, cómo surge de ellas la compuesta.

§.163. A VECES LAS PERFECCIONES SIMPLES SE OPONEN ENTRE SÍ

Puede, empero, suceder que cuando surge una perfección compuesta a partir de muchas simples, éstas se opongan entre sí. Por ejemplo, en arquitectura, la perfec-

ción general exige de las puertas una proporción entre lo ancho y lo alto que es fácil de reconocer, esto es, que en absoluto consiste en números demasiado grandes. El fundamento de la perfección peculiar quiere tener alturas y anchuras tales que a través de las puertas pueda pasar sin dificultad lo que haya de pasar. Y en este punto hay que añadir que se ha de tener una altura o anchura, o a la vez una altura y anchura que no concuerden con la proporción calculada. Es así que se oponen entre sí las perfecciones singulares. Esto puede acontecer aún con más razón en las cosas compuestas donde las diferentes partes poseen diferentes perfecciones; también en las cosas simples cuando se encuentra en ellas una gran multiplicidad en la que cada elemento de lo múltiple puede tener una perfección particular.

§.164. TODA PERFECCIÓN TIENE SUS REGLAS

Dado que toda perfección posee su peculiar fundamento por el cual se la reconoce y juzga (§.153 y 157), tiene también toda perfección sus reglas.

DE CUÁNDO LITIGAN ENTRE SÍ

Y cuando las perfecciones singulares, a partir de las cuales se originan las compuestas, se contraponen, también entran en litigio estas reglas. Como en el ejemplo anterior de las puertas: en el que hay dos reglas que pueden, en casos especiales, contraponerse. La primera de ellas es ésta: la altura debe guardar una proporción con la anchura que pueda expresarse con números pequeños. La segunda reza así: las puertas tienen que ser lo suficientemente altas y anchas para que se pueda transitar por ellas sin dificultad e introducir en el edificio las cosas que haya que introducir. Ahora bien, si, por ejemplo, por una puerta cochera han de transitar carros rebosantes de heno o cereales, entonces la segunda regla puede entrar en litigio con la primera, esto es, exigir una proporción de la anchura con la altura distinta de la prescrita por aquélla.

§.165. DÓNDE SURGE LA EXCEPCIÓN A LA REGLA

Dado que no es posible que algo pueda ser y no ser simultáneamente (§.10), tampoco pueden las reglas que se contraponen tener lugar simultáneamente en una perfección compuesta y, por tanto, tiene la una que ceder ante la otra. Es así como surge la *excepción* a la regla que, de este modo, no es otra cosa que la disputa de muchas reglas entre sí: cuando, por así decir, una quiere expulsar a las demás y hacerse dueña del territorio. Como en el ejemplo precedente, donde la regla de la proporción adecuada quiere desplazar a la regla del tránsito cómodo y ésta, a su vez, a aquélla. Y como, de este modo, no pueden las dos tener lugar a la vez, debe una finalmente ceder ante la otra: es así como surge la *excepción* a una de ellas.

§.166. DE CÓMO HAY QUE ORGANIZARLA

Se plantea en este punto la siguiente cuestión: una vez que las reglas entran en litigio y necesariamente ha de ceder una ante la otra, ¿de cuál hay que hacer excepción?, o ¿cómo y de qué manera tiene lugar la excepción de cada una de ellas? Es fácil ver que la excepción hay que organizarla de tal modo que se mantenga la mayor concordancia con las reglas y, consecuentemente, resulte la mayor perfección que se pueda obtener en la disputa de las reglas entre sí. Pues ya que la discrepancia acaece exclusivamente por necesidad (§.165), ha de discreparse lo menos posible.

§.167. ELLO ES MÁS FÁCIL DE VER EN CASOS CONCRETOS

En casos concretos se ve más fácilmente qué regla padece la excepción, ya que se muestra entonces qué regla es más necesaria que las demás. Por ejemplo, cuando al propietario de una casa le preocupa más el estado que la comodidad del tránsito, entonces mantiene en nuestro ejemplo la regla de la proporción la hegemonía sobre la regla del tránsito cómodo. En cambio, cuando el propietario le concede más importancia, dado que tiene que cargar con los carros hasta rebosar de cereales u otros productos del campo, a que la puerta cochera sea lo suficientemente alta que a que la casa tenga una apariencia más bonita, entonces conquista el territorio la regla del tránsito cómodo, y tiene que ceder la regla de la proporción adecuada: no obstante lo cual, en los edificios todo tiene en último extremo que concordar con el fin principal del arquitecto (§.1, Archit. civil.). Con lo cual resulta evidente que el fundamento de la excepción se muestra con toda claridad en los casos concretos.

§.168. ES MÁS PERFECTO LO QUE ES MÁS CONFORME A LAS REGLAS

Dado que las reglas se originan a partir del fundamento de la perfección (§.164), es más perfecto lo que más conforme es a las reglas y, por eso, todas las reglas que concuerdan en su conjunto constituyen grados de perfección: a partir de los grados surge una magnitud (§.106).

GRADOS DE LA PERFECCIÓN

Por ejemplo, cuanto más reglas, todas ellas concordantes con el fin de las puertas y con el fin principal del edificio entero, esto es, que tienen su fundamento en que se satisfaga a una puerta, tanto mayor perfección posee esa puerta.

§.169. DE DÓNDE PROCEDE LA IMPERFECCIÓN

Dado que la perfección la producen las reglas (§.168), las excepciones a las reglas tienen que crear imperfección, y el fundamento de la excepción es la fuente de la imperfección. Siguiendo con nuestro ejemplo, es claro que una puerta cochera excesivamente grande es una imperfección en el edificio, ya que es contraria a la simetría que ha de tenerse en cuenta tanto en los edificios (§.20, Archit. civil.), como en el resto de cosas corpóreas que constan de diferentes clases de partes. En el hecho de que todo lo que hay que introducir en el edificio pueda transitar cómodamente (§. cit.), la fuente de la imperfección es este cómodo tránsito de las cosas.

§.170. LA IMPERFECCIÓN EN LAS PARTES PUEDE SER CONNATURAL A LA PERFECCIÓN DEL TODO

Dado que las perfecciones simples se oponen a veces entre sí (§.163) y tiene que darse por ello alguna excepción, puede encontrarse en una perfección compuesta algo que si estuviera solo, pertenecería a las imperfecciones (§.169). Ahora bien, como la perfección compuesta no puede existir sin esta excepción (§.165), no hay que tener por tal la imperfección que así surge y, por tanto, lo que es en parte una imperfección es connatural a la perfección del todo. Por ejemplo, cuando alguien construye un edificio mirando a la economía y no al lujo, no se lo puede calificar de imperfecto, aunque la puerta cochera vaya contra la simetría, siempre que se pueda demostrar que de otro modo, teniendo más en cuenta la simetría, no se hubieran podido alcanzar tan bien, aún menos mejor, todos los fines del arquitecto.

§.171. DE CUÁNDO ES DIFÍCIL Y CUÁNDO IMPOSIBLE JUZGAR LAS PERFECCIONES

Cuando, por tanto, el número de lo múltiple que concuerda entre sí es muy grande, resulta difícil juzgar la perfección del todo. Y ésta es la causa por la que la mayoría se confunde cuando quiere juzgar la perfección de las cosas de la naturaleza. Ciertamente tampoco les va mejor con las obras de arte. Caso de que el número sea mayor de lo que estamos capacitados para reflexionar, entonces no está en absoluto en nuestro poder juzgar la perfección del todo: lo cual demostraremos respecto del mundo más adelante.

§.172. LOS GRADOS DE PERFECCIÓN ESTABLECEN LA DIFERENCIA ENTRE LAS COSAS DE UNA ESPECIE

Dado que una perfección puede ser mayor que otra (§.154), y también en las compuestas son distinguibles en más de una manera de las simples (§.165 y 166), pueden las cosas de una especie diferenciarse mucho unas de otras. Pues, por ejemplo, en una plaza pueden construirse diversos edificios permaneciendo idéntico el fundamento principal, a saber, el fin del arquitecto respecto de su construcción total. La diferencia, empero, surge a partir de los diversos grados de perfección que se encuentran en la construcción total. En las cosas se presenta una diversidad determinable de diferentes maneras. Cada modo de determinación no concuerda, sin embargo, con el resto y no produce, por ello, otro tanto de perfección. Como cuando, por ejemplo, en un edificio se construyen puertas y ventanas de diferentes clases: sin embargo, unas no se adecuan a las restantes partes del edificio como las otras ni concuerdan tan bien con el fin principal del arquitecto.

§.173. DE DÓNDE PROCEDEN LOS GRADOS DE LAS PERFECCIONES COMPUESTAS

A partir de lo dicho se ve en el acto de dónde proceden los grados de las perfecciones compuestas, a saber: 1) de los grados de las simples que se encuentran en las partes; 2) de la clase de excepción que hay que hacer en la composición.

§.174. DE CÓMO SE RECONOCE EL GRADO DE LAS PERFECCIONES

Quien, según lo cual, quiera conocer el grado de perfección, tiene 1.º que familiarizarse con las perfecciones simples (§.157) y 2.º derivar las reglas a partir de sus fundamentos (§.164). Después tiene 3.º que cotejar las reglas entre sí y a partir de ello juzgar las clases de excepción (§.165). Finalmente tiene 4.º que investigar de qué reglas hacer excepción (§.169). De este modo se sabrá si se encuentra o no el más alto grado de perfección en el caso del que se trate. El ejemplo de un edificio lo puede ilustrar suficientemente. Sin embargo, como aquí se presentan tantas reglas como las que hay en toda la Arquitectura, la exposición pormenorizada de la perfección de un edificio construido en un determinado lugar de acuerdo con el fin del arquitecto exigiría que se le dedicara toda una extensa obra. Y se comprende lo prolijo que ello resulta y cuanta reflexión se requiere a tal fin cuando las cosas cuya perfección debe juzgarse encierran en sí una gran multiplicidad.

§.175. QUE HAY COSAS CONTINGENTES Y DE DÓNDE PROCEDEN

Como por virtud de los diferentes grados de perfección las cosas de una especie pueden ser muy diferentes entre sí (§.172), resulta claro que, si una cosa de una

determinada especie posee un determinado grado de perfección, también habría podido tener otro. Un grado de perfección es tan posible como el otro, en tanto que uno contradice tan poco la esencia de una cosa como el otro (§.12). Si, por tanto, la cosa podría ser también de otra forma a como es, entonces la contraria no encierra en sí nada contradictorio (§.12) y no es, por ello, necesaria (§.36). Ahora bien, como a la cosa que no es necesaria se la suele llamar *contingente*, resulta claro que es *contingente* aquello cuyo contrario también puede ser o aquello a lo que no contradice lo contrario. Por ejemplo, las ventanas de un edificio pueden tener el grado de perfección que quieran, siempre resultará posible que pudiesen tener otro, ya que tanto éste como aquél son posibles. Y, por eso, las ventanas no son necesarias tal como son, sino que su constitución, que procede del grado de perfección, es algo contingente.

§.176. LO QUE SE FUNDAMENTA EN LA ESENCIA ES NECESARIO

Dado que la esencia de las cosas es necesaria (§.38), tiene que ser también necesario todo lo que se fundamenta exclusivamente en ella. Pues lo que se fundamenta en otro, existe tanto tiempo como existe su fundamento y no puede, por ello, cambiar mientras no cambie su fundamento. Ahora bien, la esencia de las cosas es inmutable (§.42). Por eso también tiene que ser inmutable aquello que se fundamenta exclusivamente en la esencia de una cosa. Ahora bien, como es así y no puede ser de otra forma, se contradice lo que se opone a lo que se fundamenta en la esencia de la cosa (§.11), esto es, a aquello a lo que se opone y es, por ello, necesario (§.36). A partir de lo cual resulta evidente, además, que la esencia de las cosas es la fuente de lo necesario.

§.177. NATURALEZA Y ORIGEN DE LAS COSAS DE IDÉNTICA ESPECIE

Como lo necesario no puede ser de otra forma (§.41), es esto lo que tienen en común todas las cosas que poseen idéntica esencia (§.176). Y por ello se llaman *cosas de una especie*. A partir de lo cual resulta evidente que la semejanza de la esencia es el fundamento de las especies (§.18 y 29). Por ejemplo, lo necesario en una ventana es la abertura en el muro o la pared para la iluminación interior del edificio y, en la mayoría de los casos, para obtener una vista agradable. Esto es lo que tienen en común, por tanto, todas las ventanas, y como una ventana puede ser en cuanto pueda practicarse en los muros y las paredes una abertura adecuada a tal fin, consiste en eso precisamente la esencia de la ventana (§.35).

§.178. EN QUÉ PUEDEN DIFERENCIARSE

En cambio, también son distinguibles entre sí las cosas de una especie en lo que puede ser de más de una especie. Ahora bien, dado que es necesario todo lo que se fundamenta exclusivamente en la esencia (§.176), no puede esto fundamentarse exclusivamente en la esencia y ha de tener su fundamento en parte en la esencia (§.32 y 33) y en parte en algo distinto de ella (§.30). En efecto, lo que puede ser de diferentes especies no queda determinado mediante la esencia de una cosa –aun cuando la cosa no sea imperfecta– y tiene así que quedar determinado por el hecho de concordar con la esencia (como aquello a partir de lo cual se toma el fundamento de la perfección) (§.152). Prosigo con el ejemplo de la ventana porque es cómodo para ilustrar estas, por lo demás, difíciles cuestiones (§.150). Por el hecho de que la ventana sea una abertura para la iluminación de una estancia y para mirar a su través, no se convierten en necesarias la forma, la anchura y la altura, la pro-

porción que ambas guardan entre sí, su distancia al techo y al suelo, a las paredes laterales y similares. Pues cuando quiero determinar la forma, no tengo en cuenta solamente la iluminación de la estancia y las vistas o la esencia de la ventana, sino también las propiedades de las formas, la resistencia del muro, la belleza del edificio, etcétera. Y de la misma manera sucede con las demás cosas que la esencia ha dejado sin determinar.

§.179. DE DÓNDE PROCEDEN LAS ESPECIES PARTICULARES

Ahora se puede comprender cómo cosas que poseen idéntica esencia se dejan diferenciar en diversas especies e incluso algunas de éstas en otras. A saber: aquello que la esencia deja sin determinar puede en parte verse determinado de manera idéntica y el resto de manera diferente. Ahora bien, como las cosas se hacen semejantes entre sí mediante lo que ha sido determinado de idéntica manera (§.18) y como la semejanza, empero, constituye una especie particular que es uno de los fundamentos de las especies, se obtienen tantas *especies particulares* cuantas semejanzas puede haber entre las desemejanzas aún subsistentes. Las llamo a propósito *especies particulares* para que se distingan de las especies que se originan a partir de la semejanza de la esencia (§.cit.). Por ejemplo, si en el caso de la ventana se determina la forma para que sea cuadrada y lo restante queda sin diferenciar, entonces se tiene una clase particular de ventanas cuadradas en las que se halla todavía una gran diferencia, ya se las considere en tanto que ventanas, ya se las considere como partes del edificio y en unión con las restantes partes.

§.180. NATURALEZA DE LAS COSAS SINGULARES

No es menos fácil de comprender qué es lo que convierte a una cosa en singular. A saber, en las cosas singulares está determinado de una cierta manera todo lo perceptible y todo lo diferenciado entre sí, ya se considere por sí mismo, ya simultáneamente en relación a las demás cosas con las que coexiste y a las que sucede o que lo suceden. Como ya he tratado de ello, sin embargo, en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (§.27, cap. 1), sería superfluo añadir aquí más cosas. No obstante, cualquiera podrá por sí mismo ilustrar este fundamento de las cosas singulares, al que en otro tiempo se llamaba *principio de individuación*, no sólo mediante nuestro ejemplo presente de la ventana, sino también mediante cualquiera otros. Resulta difícil dar ejemplos dentro del campo de las cosas naturales, ya que en ellas se encuentran infinitas partes todas las cuales están determinadas de una manera particular (§.84 y 85). Y aquí reside la causa de que no se puedan comprender completamente las cosas singulares de la naturaleza cuando sólo se tiene a la vista aquello esencial que ellas poseen en sí, esto es, lo posible que encierran dentro de sí (§.35).

§.181. DE CÓMO SURGEN LOS GÉNEROS

Finalmente, también cualquiera comprenderá cómo se originan los *géneros* para que sean consideradas las cosas de diferente especie. A saber, como las cosas de idéntica especie tienen idéntica esencia (§.177) y, por ello, cosas de diferente especie han de tener diferente esencia, entonces cosas de diferente especie no pueden, en tanto que consideradas como tales, coincidir entre sí en nada más que en notas pertenecientes a su esencia. De este modo, el fundamento de los géneros es la semejanza dentro de esencias diferentes (§.18), o aquello que en esencias diferentes es semejante entre sí. Por ejemplo, ventanas y puertas coinciden entre

sí en el hecho de ser aberturas en los muros o en las paredes, y como tales se las puede colocar bajo el mismo género. Del mismo modo que las *especies* consisten en la semejanza de las cosas singulares (§.177, 179 y 180), los *géneros* no son otra cosa que semejanzas dentro de diferentes especies.

§.182. QUÉ SE DESPRENDE DE GÉNEROS Y ESPECIES

Según lo cual, tanto especies como géneros muestran en qué medida son las cosas semejantes entre sí y en qué medida pueden considerarse unas equivalentes a las otras, de tal modo que pueden colocarse unas en lugar de las otras resultando lo que se desea que resulte (§.17 y 18). Por ejemplo, agua y mercurio se asemejan en tener un peso y en ser fluidos, y por ello caen bajo un mismo género. Ahora bien, si del agua resulta un efecto meramente en tanto que es ésta pesada y fluida, ha de tener lugar también el mismo efecto por virtud del mercurio.

UTILIDAD DE ESTE CONOCIMIENTO

Quien considere esto, podrá lograr, con sólo pocas experiencias y experimentos, un gran conocimiento de la naturaleza y aplicar éste de manera múltiple: pues aquí se halla el fundamento entero de los silogismos, por el que éstos son posibles (§.336 ss.).

§.183. DIFERENCIA ENTRE GÉNEROS, ESPECIES Y COSAS SINGULARES

Como la diferencia tanto de los géneros como de las diversas especies y cosas singulares que caen bajo aquéllos consiste en que lo que es mutable se puede determinar de diversas maneras y como esto no es más que una limitación de lo ilimitado, toda diferencia de géneros, especies y cosas singulares consiste en la diversa limitación de lo que en ellos se halla como existiendo por sí mismo. Por ejemplo, en el caso de la ventana, lo existente por sí mismo son la pared o el muro en los que se realiza la abertura, y la madera o la piedra con los que se suele cercar ésta. Entre lo mutable se hallan la forma, la anchura, la altura, la proporción de ambas entre sí. Sin embargo, la forma, la magnitud de la anchura y de la altura y la proporción que estas dimensiones guarden entre sí son meros límites de la extensión (§.54 y 61).

§.184. OBJECIÓN

En este punto podría surgir una duda: pues si en nuestro ejemplo de la ventana consideramos que rara vez la dejamos al descubierto, sino que más bien la dotamos de un material tal que deje pasar la luz y que permita ver a su través y que tal material puede ser de más de una clase, prescindiendo del hecho de que en nuestro país se utilice generalmente el vidrio para ello, parece como si la diferencia hubiera que buscarla también en las cosas que existen por sí mismas y no meramente en diversas limitaciones.

§.185. RESPUESTA

Esta objeción, sin embargo, sólo tiene apariencia de tal mientras no se sabe lo que es la materia y de dónde surge su diferencia. Aunque todavía no he explicado cómo es la materia –se explicará posteriormente en un lugar más oportuno– se pueden, no obstante, mostrar ya a partir de los fundamentos hasta ahora tratados las suficientes cosas como para que la presente objeción quede eliminada. En efecto, es indiscutible que la materia se halla entre las cosas compuestas y que posee simultáneamente una multiplicidad de partes diferenciadas entre sí (§.51). La esen-

cia de toda cosa compuesta y, por tanto, también de la materia, consiste en la estructura (§.59), consiguientemente su diferencia no puede buscarse en ninguna otra parte más que ahí. Pues, si bien pueden ser diferentes las cosas simples que se hallan en la composición, es seguro que esta diferencia no es alcanzada por nosotros cuando juzgamos la materia; según lo cual es como si no existiera. En efecto, la diferencia de la materia se nos mostraría precisamente si lo simple no fuera diferente: todo lo cual se desarrollará más a fondo en el lugar adecuado. Ahora bien, dado que mediante la estructura no pueden surgir más que formas (§.54) y magnitudes determinadas (§.61), la diferencia sigue consistiendo aquí meramente en limitaciones de las cosas existentes por sí mismas.

§.186. SE EXPLICITA AÚN MÁS LA DIFERENCIA ENTRE GÉNEROS Y ESPECIES

Es fácil darse cuenta de que las limitaciones en las que hay que buscar la diferencia entre especies y sus géneros tienen que existir permanentemente, esto es, no pueden cambiar con rapidez, pues, de lo contrario, la cosa tendría que estar cambiando continuamente su especie: lo cual, según nos enseña la experiencia, no sucede. Resulta así evidente que mientras dura esta clase de limitación, no cambia la especie y tan pronto como cesa, cesa también la especie. Por ejemplo, la diferencia entre una esfera y un cubo de madera reside en la forma. Ésta es, empero, algo que puede permanecer en la madera mientras ésta perdure. En cambio, si una esfera de madera se calienta o humedece, puede volver a enfriarse o secarse sin que la materia de la madera siga siendo la misma. Y por eso no pueden tomarse ni al calor ni al frío, ni a la humedad ni a la sequedad, para la determinación de la diferencia de las especies de cosas realizadas en madera.

§.187. DE POR QUÉ TIENEN LAS COSAS ALGUNOS GRADOS FIJOS DE PERFECCIÓN E IMPERFECCIÓN

Ahora bien, como mediante estas limitaciones surgen diversos grados de perfecciones e imperfecciones, en virtud del fundamento y de las reglas que de él se derivan por las que quedan determinadas de este modo (§.154 y 169), cada género y cada especie, también cada cosa singular, poseen algunos grados fijos de perfección e imperfección que no cambian mientras se permanezca en ese género o en esa especie, o la cosa siga siendo la misma. Y a esto se lo puede llamar *perfecciones* e *imperfecciones esenciales*, ya que se hallan en la cosa tanto tiempo como su esencia y, de hecho, son propias de la esencia de las cosas singulares que caen bajo una especie y un género.

§.188. DE CUÁNDO SE RELACIONAN LAS COSAS ENTRE SÍ

Cuando en dos cosas se halla algo de lo cual uno tiene el fundamento en el otro, entonces *estas cosas se relacionan entre sí* y se las llama por ello *relatos* y *correlatos*. Por ejemplo, si pregunto por qué vino Caín al mundo, la respuesta es: porque lo concibió Adán. Y, por eso, Caín tiene en Adán el fundamento de su existencia (§.29). Así, Caín se relaciona en su existencia con Adán, en consideración de lo cual se llama padre a Adán e hijo a Caín. Del mismo modo son superioridad y súbditos cosas que se relacionan entre sí. Pues en la superioridad encuentro fuerza y poder para mandar; en los súbditos sumisión para obedecer. Si se pregunta por qué tiene la superioridad poder y fuerza para mandar, el fundamento de ello hay que buscarlo en los súbditos, a saber: porque ellos han delegado en la superioridad el cuidado del bien común y de la seguridad, los cuales no pueden existir sin poder ni

fuerza para mandar. En cambio, si pregunto por qué están los súbditos obligados a obedecer, el fundamento se hallará en la superioridad, que en efecto tiene poder y fuerza para mandar, los cuales no pueden existir si el súbdito no está dispuesto a obedecer. A partir de lo cual resulta patente que las cosas se relacionan entre sí cuando tienen el fundamento de algo fuera de sí, en otra cosa.

§.189. DE CÓMO SE APRENDE A ENTENDERLAS

Quien, según lo cual, quiera entender las cosas que se correlacionan, tiene que fijarse en el fundamento que unas tienen en las otras. Cuando, por ejemplo, alguien quiere entender qué es un padre, tiene que prestar atención a la concepción, que es el fundamento por el que a una persona se la llama padre y a otra hijo. Del mismo modo, quien quiera comprender lo que son superioridad y súbditos, tiene que atender al encargo del cuidado del bien común y de la seguridad y al poder y fuerza para mandar resultante de ello.

§.190. DE POR QUÉ NO SE ENSEÑA ALGO MÁS ACERCA DE LAS COSAS EN GENERAL

Hay, ciertamente, algunas cuestiones más que podrían enseñarse de las cosas en general: sin embargo, como eso podrá tener lugar más oportunamente en lo que sigue, quiero reservarlo para el lugar en el que se podrá comprender mejor.

3
DEL ALMA EN GENERAL. DE LO QUE PERCIBIMOS DE ELLA

§.191. PROPÓSITO

No pretendo todavía mostrar aquí lo que es el alma y cómo acontecen en ella los cambios, sino que mi propósito se limita ahora meramente a relatar lo que percibimos de ella a través de la experiencia diaria. Y no voy a mencionar aquí más que lo que puede saber cualquiera que dirija sobre sí mismo su antención. Esto nos servirá de fundamento a partir del cual deducir otras cosas que no puede ver cualquiera tan fácilmente por sí mismo. En efecto, vamos a buscar conceptos distintos en lo que percibimos del alma y a tomar nota, de vez en cuando, de algunas importantes verdades que pueden demostrarse a partir de ellos. Y estas verdades, confirmadas mediante experiencias certeras, son el fundamento de las reglas según las cuales se rigen las potencias del alma tanto en el conocer como en el querer y el no querer, consiguientemente el fundamento de las reglas de la Lógica, la Moral y la Política (§.10 y 13, Proleg. Log.).

§.192. LO QUE SE ENTIENDE AQUÍ POR ALMA

Para que se sepa adónde ha de dirigirse la mirada, debe notarse que por *alma* entiendo aquella cosa que es consciente de sí misma y de otras cosas fuera de ella en tanto que somos conscientes de nosotros y de otras cosas fuera de nosotros.

§.193. ADVERTENCIA PARA EVITAR MALENTENDIDOS

Que nadie vaya a pensar que busco la esencia del alma en el hecho de que seamos conscientes de nosotros mismos y de otras cosas fuera de nosotros y que pretendo afirmar con los cartesianos que en el alma no podría haber nada de lo que ella no fuera consciente: pues más adelante se mostrará lo contrario. Ahora no puede interesarme nada más que aquello de lo que somos conscientes, ya que pretendo hablar de aquello que percibimos de nosotros. No podemos, sin embargo, percibir nada más que aquello de lo que somos conscientes. Pues, en caso de que haya en nosotros más cosas que aquellas de las que somos conscientes, tendremos que extraerlas mediante inferencias y, ciertamente, a partir de aquello de lo que somos conscientes, ya que no tenemos otro fundamento para ello. En efecto, lo que le voy a atribuir al alma por encima de lo que de ella se percibe tiene que darse por mor de lo que de ella he notado por experiencia (§.30).

§.194. DE CUÁNDO PENSAMOS Y CUÁNDO NO PENSAMOS

Ya he mencionado ateriormente (§.45) qué es lo primero que percibimos de nuestra alma cuando dirigimos la atención sobre ella, a saber: que somos conscientes de muchas cosas fuera de nosotros. Cuando ocurre esto, decimos que *pensamos* y llamamos, por ello, *pensamientos* a los cambios del alma de los que ella es consciente (§.2, cap. 1, Log.). Por contra, cuando no somos conscientes de nada, como por ejemplo, en el sueño o, según nos parece, a veces también en la vigilia, solemos decir que no *pensamos*.

§.195. A PARTIR DE QUÉ RECONOCEMOS LOS PENSAMIENTOS

De este modo establecemos a la conciencia como una característica a partir de la cual nos damos cuenta de que pensamos. Y es algo que arrastra consigo la costumbre que nos lleva a decir que de una pensamiento no puede apartarse la consciencia. Y no hay, empero, razón alguna por la que debamos apartarnos de lo que se suele decir. No obstante, hemos de tener presente que con ello no establecemos que el alma no pueda producir otros efectos que los pensamientos (§.193).

§.196. DIFERENCIA ENTRE LOS PENSAMIENTOS

Encontramos una diferencia en los pensamientos cuando pensamos en cosas fuera y dentro de nosotros, a saber: precisamente aquella que en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* he señalado respecto de los conceptos (§.9 ss., cap. 1). Si bien me podría ciertamente remitir a esta obra, no considero, sin embargo, superfluo repetir aquí esta diferencia en pocas palabras, aunque habrá que volver a ella más adelante.

§.197. DE CÓMO CONOCEMOS LO QUE ESTÁ EN NOSOTROS

Puesto que he dicho que esta diferencia tiene lugar cuando pensamos cosas bien fuera bien dentro de nosotros, es necesario que, primero de todo, explique cómo sabemos que hay algo en nosotros: pues ya se ha mostrado anteriormente (§.45) cómo verificamos que hay algo fuera de nosotros. En efecto, cuando somos conscientes de algunas cosas, por ejemplo, cuando vemos edificios o personas, sabemos en virtud del principio de contradicción anteriormente citado (§.10) que yo, que soy consciente de una cosa, no soy la cosa de la que soy consciente. Y la reconozco, por ello, como diferente de mí (§.17). Como en mí no encuentro, empero, nada más que la conciencia, esto es, mis pensamientos (§.194), no me atribuyo nada más que el pensar, y lo que a él pertenece es, por tanto, lo que considero dentro de mí. Y es por ello que los cartesianos piensan que la conciencia constituye la esencia total del alma y que no podría acaecer nada en ella de lo que no fuéramos conscientes. Y de este modo la colocamos *en nosotros* cuando nos damos cuenta de que es precisamente aquello por lo que conocemos; del mismo modo que la solemos colocar *en una cosa* por la que nos conocemos. Por ejemplo, por la forma conozco la esfera; la forma la colocamos en la esfera. Y ello no debe entenderse más que en el sentido de que *hay algo en una cosa* como aquello por lo que la conozco y la distingo de las demás.

§.198. LO QUE SON PENSAMIENTOS CLAROS

Algunos pensamientos están constituidos de tal manera que sabemos muy bien lo que percibimos, y los podríamos distinguir del resto. Entonces decimos que los pensamientos son *claros*. Por ejemplo, ahora estoy viendo edificios, personas y otras

cosas. Soy perfectamente consciente de que veo, puedo reconocer cada objeto y distinguirlo de los demás. Por eso digo que mis pensamientos actuales son claros.

§.199. LO QUE SON PENSAMIENTOS OSCUROS

Cuando, por el contrario, ni nosotros mismos sabemos bien lo que hacer de aquello que percibimos, entonces nuestros pensamientos son *oscuros*. Por ejemplo, veo en el campo, a lo lejos, algo blanco, pero no sé qué hacer con ello, al no poder distinguir bien las partes; entonces, el pensamiento que tengo al respecto es *oscuro*.

§.200. DE DÓNDE PROCEDE ESTA DENOMINACIÓN

Esta denominación se ha tomado de la visión. Pues llamamos a una visión *clara* cuando podemos distinguir bien lo que vemos; decimos, por el contrario, que es una visión *oscura* cuando ya no podemos distinguir correctamente lo que vemos. Ahora bien, como cuando vemos somos conscientes de lo que estamos viendo, y pensamos por ello también lo que vemos (§.194), juzgamos incluso respecto de la diferencia de lo visto a partir de la constitución de nuestros pensamientos (pues es propio del pensar el distinguir entre sí lo que vemos), ha podido muy bien suceder que hagamos uso de las mismas expresiones respecto de la visión y del pensamiento. Por eso he puesto también ejemplos que están conectados con la visión. Como esta distinción, sin embargo, se encuentra en todas las especies de pensamientos, no pueden, con motivo de la denominación, ponerse barreras al significado de las palabras, y no hay que darle más vueltas al asunto. Encontraremos posteriormente que de la vista se han tomado más giros mediante los cuales se hace inteligible la constitución de los pensamientos.

§.201. DE DÓNDE PROCEDE LA CLARIDAD

La *claridad* surge, por tanto, del tomar nota de la diferencia en lo múltiple; la *oscuridad*, en cambio, de la falta de este tomar nota.

§.202. DE CUÁNDO LAS COSAS SE HACEN MÁS CLARAS

Por eso encontramos que una cosa se nos hace tanto más clara cuanto más notamos su diferencia respecto de las demás: en cambio es tanto más oscura cuanto menos la percibimos. Esto se da tanto en las ciencias como en la vida cotidiana. Por ejemplo, cuanto más percibimos respecto de la moderación lo que la diferencia de las demás virtudes, tanto más clara se nos hace: por el contrario, cuanto menos sabemos de lo que le es propio, más oscura permanece para nosotros.

§.203. DE LO QUE ES LA LUZ DEL ALMA

Cuando nuestros pensamientos son claros, decimos que hay *luz* o *claridad* en nuestra alma. Del mismo modo que solemos llamar *luz* en el mundo a lo que hace visibles a los cuerpos que nos rodean, de manera que efectivamente los vemos y los podemos distinguir entre sí por sus diferencias, así llamamos también *luz* a aquello que en nuestra alma aclara los pensamientos y permite que los podamos distinguir entre sí por sus diferencias, esto es, aquello que nos cerciora de la diferencia. Sin embargo, no ha llegado aún el momento de analizar en qué consiste esta luz.

§.204. DE CUÁNDO SE HACE LA LUZ EN EL ALMA Y CUÁNDO LA OSCURIDAD

Por eso comprendemos ahora también qué quieren decir los giros *empieza a hacérsenos la luz*, o, *me resulta aún completamente oscuro* y similares. A saber:

decimos que se nos hace la luz cuando percibimos algo en una cosa mediante lo cual la podemos distinguir de las demás, y estamos totalmente ciertos de esta diferencia. Por el contrario, cuando no soy capaz de distinguir ninguna cosa de las demás, digo que reina en mí una total oscuridad. Cuanto más crece la certeza de lo que distingo en una cosa, tanto más se ilumina ésta. La experiencia muestra que estos giros no se toman de otra manera (§.16, cap. 4, Log.).

§.205. DE CÓMO SE DICE A LOS DEMÁS QUE SE HACE LA LUZ

Pero lo que ha de notarse en conjunto de las palabras y de los giros universales, lo hemos de tener en cuenta también respecto de éstos. En efecto, cuando en casos concretos se dice que se hace cada vez más luz en nosotros, y se pretende explicarlo a otra persona, ha de nombrarse lo que se ha aprendido a diferenciar ahora y que antes no se era capaz de hacer. Por ejemplo, cuando hemos escuchado decir muchas cosas buenas sobre la virtud, pero no se nos ha dicho aún en qué se diferencia la virtud de las demás cosas y a partir de qué se está en condiciones de reconocerla, entonces reinan absolutas tinieblas en nuestra alma cuando pensamos en la virtud. En cambio, tan pronto como se nos da una explicación de lo que ésta es, es decir, se enumeran algunas notas mediante las cuales distinguirla de las demás cosas (§.37, cap. 1, Log.), se hace la luz. Así pues, cuando quiero decir a alguien que se ha hecho más luz dentro de mí de la que había antes, tengo que decirle a esta persona, bien con términos universales bien con algún ejemplo concreto de la virtud, lo que percibo ahora de ella y cómo la distingo de las demás cosas. Digo explícitamente «bien con palabras generales bien con ejemplos concretos»: pues pronto escucharemos que no todos pueden expresar ordenadamente lo que perciben en una cosa y mediante lo que la distinguen de las demás.

§.206. DE CUÁNDO LOS PENSAMIENTOS SON DISTINTOS

A veces sucede que determinamos la diferencia de lo que pensamos y podemos, por tanto, también decírsela a otro si se nos solicita. Entonces son nuestros *pensamientos distintos.* Por ejemplo, cuando pienso en un triángulo y en un cuadrado puedo determinar la diferencia entre el triángulo y el cuadrado, y si alguien me pregunta cómo distingo estas figuras entre sí y de todas las demás, puedo decir también la diferencia. En efecto, aquí depende del número de lados. En el triángulo son tres líneas, cuatro en cambio en el cuadrado las que constituyen el área. Y por eso reconozco que la idea de triángulo es diferente de la idea de cuadrado (§.7). De este modo las ideas de triángulo y cuadrado son entonces distintas. Así, cuando pienso en dos palabras escritas, las distingo mediante las letras de las que se componen. Y esta diferencia la puedo expresar si alguien me pregunta por ella. Por eso, mis ideas de las palabras son distintas.

§.207. DE DÓNDE PROCEDE LA DISTINCIÓN

Debe, en efecto, notarse que nuestros pensamientos abarcan siempre una multiplicidad dentro de sí. Cuando pensamos en una cosa y nuestros pensamientos son claros respecto de sus partes o de la multiplicidad que se halla dentro de uno de ellos, a partir de esta claridad surge la distinción. En la medida en que obtenemos pensamientos claros de las partes, de manera que podemos distinguirlas entre sí, aunque no seamos capaces de determinar la diferencia específica, tenemos un pensamiento distinto del todo. Por ejemplo, si tengo una idea distinta de un triángulo, la distinción surge cuando reconozco claramente los lados que conforman el

área, y soy por ello capaz de contarlos aunque no pueda determinar la diferencia de estos lados respecto de otras líneas o incluso entre sí mismos.

§.208. GRADOS DE LA DISTINCIÓN

Así pues, la distinción de los pensamientos se hace tanto mayor cuanto más partes en las partes descubrimos o mayor multiplicidad dentro de lo uno. Y de este modo la distinción se hace mayor cuantos más grados de claridad obtenemos. Por ejemplo, cuando distingo en un triángulo el número de sus lados, tengo un grado de distinción aunque sólo posea un concepto claro de la clase de líneas que forman los lados. En la medida en que conozca con claridad en qué se diferencia esta especie de líneas de otras y pueda determinar, por tanto, esta diferencia, poseeré el segundo grado de la distinción. Podemos decir, por ello, que se nos abre *una gran luz* cuando obtenemos pensamientos distintos (§. 203).

§.209. PROFUNDIDAD DE LOS PENSAMIENTOS

Ahora bien, dado que la distinción aumenta por grados, los pensamientos obtienen con ello una *profundidad*, y se comprende de este modo lo que quiere decir *de entendimiento profundo* y lo que puede significar que se atribuya a alguien una profunda *intelección*. En efecto, es *de entendimiento profundo* el que alcanza un elevado grado de distinción en sus pensamientos.

§.210. SE DESARROLLA MÁS LARGAMENTE

Esto nos lo podemos representar mejor si consideramos los grados de la distinción. En efecto, cuando podemos determinar la diferencia dentro de aquello que pensamos, tenemos el primer grado de la distinción. Lo que determinamos como diferencia encierra, a su vez, algo en sí a partir de lo cual se lo conoce y se lo diferencia de otras cosas. Si podemos determinar aún más esta diferencia, tenemos entonces el segundo grado de la distinción y así sucesivamente hasta que ya no tengamos más que pensamientos claros de la diferencia. Cuanto más profundamente pueda uno descender, tanto más profunda es la intelección que tenga de la cuestión. El ejemplo anteriormente propuesto (§.208.) resulta apropiado para ilustrar el asunto: quiero, empero, por mor de la distinción, añadir uno más. Si digo que la moderación es la virtud consistente en disfrutar de la comida y la bebida en la medida requerida para la salud, puedo determinar la diferencia de esta virtud respecto de las restantes y tengo, por tanto, el primer grado de la distinción. Si sé decir, además, a partir de qué se ha de conocer la virtud y las comidas sanas y la cantidad de las mismas propias de la salud, poseo entonces el segundo grado de la distinción, y así sucesivamente. Sirva también como ilustración lo dicho en otro lugar (§.9, cap. 1, Log.).

§.211. DE CÓMO SE DIFERENCIAN LOS GRADOS DE LA CLARIDAD Y LA DISTINCIÓN

A partir de lo cual resulta en el acto evidente que la claridad alcanza siempre un grado más profundo que la distinción. El primer grado de la claridad no posee distinción (§.198 y 206); con el segundo grado de la claridad comienza el primer grado de la distinción (§.207) y así sucesivamente.

§.212. ESTADO DE PENSAMIENTOS DISTINTOS

Dado que pensamos siempre una multiplicidad a la vez, como cuando, por ejemplo, veo simultáneamente muchas cosas, es distinto el pensamiento comple-

to que lo abarca todo simultáneamente, aunque sean sólo claros los pensamientos singulares que se refieren simplemente a una de las cosas que pensamos a la vez (§.207). Y cuando, por tanto, podemos distinguir entre sí lo que pensamos a la vez aunque no podamos determinar diferencia alguna, nos encontramos en el estado de pensamientos distintos.

§.213. ESTADO DE PENSAMIENTOS OSCUROS

Contrariamente, cuando no se da claridad alguna en el conjunto de cosas que pensamos a la vez, no podemos entonces distinguir entre sí nada en absoluto (§.198), y no reina ni claridad ni distinción en el pensamiento completo que abarca todo lo que pensamos simultáneamente. Y nos encontramos, por ello, en el estado de pensamientos oscuros.

§.214. DE CUÁNDO SON CONFUSOS NUESTROS PENSAMIENTOS

Ocurre muy frecuentemente, y en muchos hombres la mayoría de las veces, que no pueden determinar la diferencia de aquello que piensan y, por tanto, tampoco pueden decírsela a nadie cuando se les requiere. Entonces son nuestros *pensamientos confusos*. Por ejemplo, cuando veo el color rojo, lo sé distinguir perfectamente del verde, del amarillo y del resto de colores, y el pensamiento que tengo de él es, según esto, claro. Sin embargo, no puedo determinar la diferencia, y tampoco decir por ello, cuando alguien me pregunta, en qué es diferente el color rojo del verde o de cualquier otro color. Y, por tanto, es confuso mi pensamiento respecto de él.

§.215. DE DÓNDE PROCEDE LA CONFUSIÓN

Es evidente, según esto, que la confusión es una carencia de grados ulteriores de claridad, y, de acuerdo con ello, surge cuando nuestros pensamientos son oscuros con respecto a las partes o a la multiplicidad encontrable en una totalidad.

§.216. DIFERENCIA DE LOS PENSAMIENTOS CON RELACIÓN A LO QUE PENSAMOS

Mis pensamientos me representan o bien cosas presentes o bien ausentes, y éstas ora fuera ora dentro de mí. Cómo sabemos si algo está fuera de nosotros o en nosotros, se ha explicado ya con anterioridad (§.45 y 197). Cómo distinguimos, empero, lo presente de lo ausente, se aclarará a partir de lo que sigue.

§.217. LO QUE PENSAMOS DEL CUERPO

Las cosas que nos representamos como fuera de nosotros, son todas cosas compuestas que distinguimos por el tamaño, la forma y color, y cuyas posiciones entre sí y cambio de las mismas así como de sus partes los percibimos mediante el movimiento. A estas cosas las solemos llamar *cuerpos*, y más adelante, en el lugar oportuno, analizaremos lo que son propiamente. Aquí no nos interesa más que aquello que percibimos cuando prestamos atención a nuestros pensamientos.

§.218. DE CÓMO CONOCEMOS NUESTRO CUERPO

Entre estas cosas tenemos a una por *nuestro cuerpo* porque los pensamientos relativos a los demás se rigen por él y nos es en todo momento presente cuando todos los demás cambian.

§.219. DE CÓMO SE RIGEN POR ÉL NUESTROS PENSAMIENTOS

Digo que nuestros pensamientos, los que tenemos de las cosas presentes fuera de nosotros, se rigen por nuestro cuerpo; cómo ocurre ello es algo que ha de considerarse con mayor distinción. Se trata de un asunto que percibimos fácilmente cuando le prestamos atención. Los cuerpos fuera de nosotros causan un cambio en nuestros miembros, que vamos a explicar en los pensamientos sobre la naturaleza y los cambios que acaecen en el mundo, y tan pronto como esto ocurre, somos conscientes de eso que lo produce como algo que está fuera de nosotros. Sirva como ilustración lo que he enseñado sobre la visión en mis *Principios de Óptica* . (§.22 ss.). He mostrado en ese mismo lugar tanto a partir de la constitución del ojo como mediante pruebas incontestables que los entes corpóreos que se enfrentan al ojo en una línea recta, se reproducen en la parte posterior del mismo, y somos conscientes de los mismos como fuera de nosotros del modo en que la imagen se forma en el ojo. En efecto, cuando la imagen del ojo es oscura, también son oscuros nuestros pensamientos. Cuando aquélla es clara, también son claros éstos. Es aquélla distinta, también son distintos éstos. Es confusa, confusos son también nuestros pensamientos. Y de este principio derivan todas las reglas que se toman en consideración en la visión: tal como se comprende a partir de mis *Principios de Óptica*. De un modo parecido se comportan el resto de cambios ocasionados en los miembros de nuestro cuerpo por otros entes corpóreos.

§.220. DE LO QUE SON LAS SENSACIONES, LOS SENTIDOS Y SUS ÓRGANOS

A los pensamientos que tienen el fundamento en los cambios de los miembros de nuestro cuerpo y se ven ocasionados por los entes corpóreos que se hallan fuera de nosotros, los solemos llamar *sensaciones*, y llamamos *sentidos* a la facultad de sentir; a los miembros, empero, en los que suceden estos cambios los llamamos *órganos de los sentidos*.

§.221. DE CUÁNTOS ÓRGANOS DE LOS SENTIDOS HAY Y CUÁNTOS SENTIDOS, ASÍ COMO DE CÓMO SE DIFERENCIAN ÉSTOS ENTRE SÍ

Órganos contamos comúnmente cinco, a saber, el ojo, el oído, la nariz, la lengua y los nervios extendidos por todo el cuerpo y, consecuentemente, también el mismo número de clases de sensación y de sentidos, a saber, ver, oír, oler, gustar, sentir o la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La diferencia entre estas clases de sensaciones y los sentidos que se basan en ellas es muy fácil de especificar. En efecto, *ver* viene a significar lo mismo que representarse las cosas que ocasionan cambios en el ojo mediante la luz. *Oír* significa lo mismo que representarse el sonido que ocasiona cambios en el oído. *Oler* significa lo mismo que representarse el efluvio invisible que causa cambios en la nariz. *Gustar* significa lo mismo que representarse aquello que causa o desencadena cambios en la lengua al masticar algo corpóreo o de algún otro modo. Finalmente *sentir* significa tanto como representarse lo que ocasiona cambios en nuestro cuerpo cuando lo rozan o él roza entes corpóreos.

§.222. OBJECIÓN JUNTO CON SU RESPUESTA

Acaso se asombren algunos de que coloque a las sensaciones entre los pensamientos del alma: pues opinarán que las sensaciones son propias del cuerpo. Ciertamente decimos que el ojo ve, el oído oye, la nariz huele, la lengua gusta, el cuerpo tiene una sensación. Sin embargo, a partir de lo precedente se entiende que con cada

sensación ocurre tanto un cambio en nuestro cuerpo como también somos conscientes de los entes que ocasionan este cambio (§.219 ss.). Ambas cosas han de darse juntas cuando decimos que tenemos una sensación. Pues, por ejemplo, si bien durante el sueño el sonido alcanza el oído, o el olor asciende por la nariz y, por tanto, los cambios acaecen en el oído y en la nariz del mismo modo que cuando estamos despiertos, no decimos entonces, sin embargo, que oímos u olemos, ya que no somos, en efecto, conscientes de nada de ello. A partir de lo cual resulta evidente, a la vez, que la sensación la llevamos a la conciencia, la cual es incontestablemente propia de los pensamientos (§.195). Dado que entre tanto sabemos que sin los cambios que acaecen en los órganos de los sentidos no somos conscientes de nada respecto de las cosas que los ocasionan, se suelen llamar también sensaciones, de acuerdo con ello, a estos cambios, con lo cual se modifica en algo el significado de la palabra. Y no ha de sorprender si aquí sucede lo mismo, ya que semejante inconstancia en el habla no se encuentra en menor grado en otros casos: la causa de lo cual ha de mostrarse en su momento. Y, por encima de ello, se entiende por sí solo que, dado que estamos tratando aquí del alma, tengamos que explicar qué son las sensaciones con relación al alma; no, sin embargo, qué se podría entender con este nombre en relación al cuerpo, tal como se trata en la *Física*. En este sentido se encenderá una gran luz más adelante cuando pruebe que junto con todos los pensamientos del alma son hallables también ciertos cambios en el cuerpo de modo que se mantenga entre cuerpo y alma una continua sintonía.

§.223. LO QUE SON LOS CINCOS SENTIDOS CON RELACIÓN AL ALMA

Si sabemos cómo se diferencian entre sí las clases de sensaciones (§.221) y qué son en general los sentidos (§.220), se puede entonces mostrar en particular qué es cada uno de los cinco sentidos en relación al alma. En efecto, la *vista* es la facultad de representarse cosas que ocasionan cambios en el ojo por medio de la luz. El *oído* es la facultad de representarse el sonido mediante el cual se ocasionan cambios dentro de la oreja. El *olfato* es la facultad de representarse el efluvio procedente de entes corpóreos mediante el que se ocasionan cambios en la nariz. El *gusto* es la facultad de representarse aquello que, al masticar o de otro modo, ocasiona cambios en la lengua. Finalmente el *tacto* es la facultad de representarse lo que causa cambios en nuestro cuerpo cuando lo rozan o él roza entes corpóreos.

§.224. LAS SENSACIONES POSEEN DIFERENTE CLARIDAD. LAS SENSACIONES MÁS INTENSAS OSCURECEN A LAS MÁS DÉBILES

Pero una sensación posee más claridad que otra, de forma que una no se puede percibir por la otra o se la percibe muy poco. La experiencia nos suministra un ejemplo. La luz de las estrellas produce una sensación menos intensa que la luz del sol, de manera que de día no podemos ver las estrellas por el sol. Cuando se habla alto, no puedo oír lo que alguien me dice en voz baja. Cuando se tiene un sabor o un olor que a uno le resulta molesto, se lo suele eliminar mediante uno más intenso y así sucesivamente. Por eso no sólo es frecuente decir que una luz grande oscurece a la más pequeña, sino que es en general verdadero que una sensación más intensa oscurece a la más débil. El sentido de este modo de hablar se puede extraer de lo precedente. En efecto, ello quiere decir que: ante todo no podemos a menudo percibir la segunda o la percibimos muy poco aunque ocasione del mismo modo que la primera un cambio en los miembros de nuestros sentidos y ambos cambios se representen en nuestra alma.

§.225. NO ESTÁ EN NUESTRO PODER LA DISPOSICIÓN DE LA SENSACIONES

En las sensaciones no podemos modificar nada a nuestro antojo, sino que hemos de aceptarlas tal como vienen. Un sonido me puede resultar agradable o molesto, éste permanece como es y yo no puedo realizar de otro modo la sensación que tengo de él. Exactamente del mismo modo ocurre con el gusto y el olfato, de hecho con todos los restantes sentidos. Y, de acuerdo con esto, la disposición de la sensación está fuera de nuestro poder. Pues está *fuera de nuestro poder* precisamente aquello que no podemos hacer: del mismo modo que, por el contrario, está *en nuestro poder* lo que hacemos o podemos llevar a cabo mediante nuestra acción.

§.226. LAS SENSACIONES SON NECESARIAS

Encontramos también que tampoco se halla en nuestro poder el querer percibir algo o no. Pues tan pronto como las cosas externas causan el correspondiente cambio en los órganos de los sentidos, tenemos nosotros también que representarnos éstas. Y por eso las sensaciones son necesarias, tanto respecto de su existencia como de su constitución (§.36).

§.227. DE EN QUÉ MEDIDA LAS TENEMOS EN NUESTRO PODER

Dado que no podemos ver más que lo que puede proyectar luz dentro del ojo, dado que no podemos oír más que aquello cuyo sonido alcanza a nuestros oídos, dado que no podemos oler más que aquello de lo que nos llega un efluvio a la nariz, dado que no podemos saborear ni gustar más que lo que roza nuestra lengua y nuestro cuerpo (§.221), se rigen las sensaciones entonces de acuerdo a la posición de nuestro cuerpo frente a los demás. En esta medida está en nuestro poder modificar éstas, y en la medida que podemos impedir los cambios en los órganos de nuestros sentidos, en esa medida se hallan en nuestro poder (§.225). Pero una vez que nos encontramos en un determinado lugar, hemos de ver con ojos abiertos lo que se halla ante nosotros, y tal como está constituido, y no podemos modificar en ello nada a nuestro antojo, y así sucesivamente.

§.228. DE CÓMO PODEMOS IMPEDIR LOS CAMBIOS EN LOS ÓRGANOS DE LOS SENTIDOS

Cómo podemos impedir los cambios en los miembros de nuestros sentidos nos es conocido por la experiencia diaria; en efecto, hemos de impedir que aquello que los causa contacte con los órganos de los sentidos. Así, cuando no queremos ver algo, tenemos que impedir que alcance nuestros ojos la luz de las cosas que no queremos ver: lo cual sucede cuando apartamos los ojos o los cerramos. Cuando no queremos oír algo, hemos de apartar del oído el sonido, por ejemplo taponándolo. Cuando no queremos oler algo, no debemos permitir que entre por la nariz el efluvio procedente de los cuerpos bien tapándola o poniendo algo delante de ella, y así sucesivamente.

§.229. COSAS PERCIBIDAS UNA VEZ PODEMOS REPRESENTÁRNOSLAS NUEVAMENTE

Lo que hemos percibido alguna vez nos lo podemos volver a representar aunque no esté presente. Por ejemplo, si he visto a un hombre en una reunión, me lo puedo representar como si estuviera ante mí aunque no lo esté. Del mismo modo, cuando he oído decir algo, me puedo representar como si volviera a oírlo aunque no haya nadie presente que esté hablando ahora.

§.230. SIN EMBARGO MEJOR LAS QUE PERCIBIMOS DISTINTAMENTE QUE LAS PERCIBIDAS DE UN MODO CONFUSO

Sin embargo, encontramos en este punto una notable diferencia. Con unas cosas no resulta tan fácil como con otras. Donde reina distinción en las sensaciones nos podemos volver a representar algo mejor que donde reina confusión.

§.231. EJEMPLO

Un ejemplo lo constituye el Sol. Su luz posee mucha claridad pero ninguna distinción: pues en su luz no podemos distinguir nada entre sí (§.206). Por contra, la forma y el tamaño se pueden conocer perfectamente y distinguir respecto de otras formas y tamaños, y por ello tenemos distinción en la representación del Sol respecto de la forma y el tamaño. Según esto, cuando nos queremos representar al Sol no estando éste presente, ello resulta fácil con la forma y el tamaño, pero no con la luz.

§.232. QUÉ NOS REPRESENTAMOS MEJOR DE ENTRE LAS COSAS QUE HEMOS VISTO

Por eso, como, en general, en las cosas que vemos no vienen representados más que formas, tamaños, posiciones y colores, y dado que las formas, tamaños y posiciones poseen distinción, los colores, por contra, no (§.206); se pueden, en general, volver a representar mejor, de entre las cosas que se ven, las formas, tamaños y posiciones que el color.

§.233. QUÉ ENTRE LAS QUE HEMOS OÍDO

En las palabras hay mayor distinción que en otros sonidos, pues podemos distinguir muy bien una sílaba de otra, mientras que, por el contrario, no distinguimos nada en otros sonidos. Por eso nos podemos representar también mejor palabras y discursos que hemos escuchado que otro tipo de sonido en el que no sabemos distinguir nada. Por eso mismo se encontrará que en una música que se ha escuchado no se puede representar más que lo que tiene distinción. Ahora bien, dado que alguien que entiende de música comprende más ésta que otro, puede también aquél volver a representarse la música mejor que éste.

§.234. QUÉ RESPECTO DEL OLFATO, GUSTO Y TACTO

En cambio como en el olfato, gusto y tacto se da algo menos de distinción, de aquello que es captado por estos sentidos se puede volver a representar poco o nada en absoluto.

§.235. LO QUE SON LAS IMAGINACIONES. LO QUE ES LA IMAGINACIÓN

A las representaciones de cosas que no están presentes se las suele llamar *imaginaciones*. Y a la facultad del alma de producir semejantes representaciones se la llama *imaginación*.

§.236. DE CÓMO SE DIFERENCIAN IMAGINACIONES DE SENSACIONES

Como las imaginaciones no representan claramente todo lo que estaba contenido en las sensaciones (§.231), reina en ellas una gran oscuridad y en eso se diferencian de las sensaciones, y ciertamente por eso solemos también distinguir a aquéllas de éstas. Por ejemplo, cuando me imagino a una persona que he visto en otro lugar y veo, en cambio, otra ante mí, se evidencia entre ambas una gran diferencia. Pues aunque de la primera me puedo representar muy bien lo que respecta a forma y tamaño,

así como las posiciones de las partes entre sí, los colores, empero, quedan casi completamente fuera y todo se presenta prácticamente negro. Por contra, mi sensación me representa los colores vívidamente. Así pues, en la persona imaginada todo aparece oscuro; en la verdadera, en cambio, todo luminoso y claro.

§.237. DE CUANDO NO LAS PODEMOS DISTINGUIR

Sin embargo, cuando las imaginaciones están solas, nos parece que poseen una mayor claridad, de manera que se las tiene entonces por sensaciones, tal como nos ocurre en los sueños. En efecto, como no tenemos entonces sensación alguna, al menos ninguna notable, no se puede notar tampoco la diferencia, que no se basa en nada distinto. Pues aquellas cosas de las que tenemos meramente pensamientos claros no se pueden distinguir bien entre sí más que cuando se las compara (§.198). Sin embargo, dado que en sueños se pueden distinguir los colores, se infiere de ello que la imaginación también representa los colores, si bien con mínima claridad en comparación con las sensaciones que de ellos tenemos; y de idéntico modo se puede juzgar de otras cosas que no poseen distinción en los sentidos. Los lectores diligentes encontrarán aquí un fundamento a partir del cual pueden discernir cuándo están o no soñando profundamente.

§.238. REGLA DE LAS IMAGINACIONES

Se encuentra, sin embargo, que las imaginaciones toman su origen en las sensaciones, y ello del siguiente modo. Cuando nuestros sentidos nos representan una cosa que tiene algo en común con una sensación que tuvimos en otro tiempo, esto mismo vuelve también a nosotros, esto es, cuando una parte de la sensación completa presente es una parte de una pasada, la completa pasada vuelve a aparecer de nuevo. Cuando ésta, a su vez, tiene algo en común con una sensación o imaginación que tuvimos en otro tiempo, ésta nos vuelve a aparecer. Y de este modo se suceden las imaginaciones continuamente. Por ejemplo, he visto en una reunión en la que se estaba bebiendo personas y copas. Cuando veo esta copa, recuerdo también a las personas. Si he visto en la iglesia a una de las personas, también recuerdo la iglesia. Y así sucesivamente. Esta regla es de gran importancia, tal como se mostrará más adelante en las siguientes partes de la Filosofía.

§.239. DE CÓMO SE EXPLICAN LOS SUEÑOS

Dado que los sueños no son otra cosa que imaginaciones, podemos a partir de ello mostrar el fundamento de los mismos. En efecto, también éstos toman su origen en una sensación que no nos despierta por completo y mediante la cual se vuelve a producir lo que por lo demás hemos sentido o imaginado y que tiene algo en común con la sensación presente. Según esto, ello prosigue tal como se recordó respecto de las imaginaciones.

§.240. DE POR QUÉ NO SE DA EN SUEÑOS ORDEN ALGUNO

Ahora bien, como estas cosas que nos imaginamos sucesivamente no están fundadas las unas en las otras, nada puede estar en los sueños fundado en otra cosa. Y como a partir del ejemplo anteriormente expuesto (§.238) resulta evidente que se nos puede aparecer en sueños un lugar en el que hemos visto una cosa que nos parece estar presente, pero no podemos creer encontrarnos más que en el lugar que nos representamos (§.47), resulta evidente a partir de ello que mediante el salto en el sueño podemos pasar instantáneamente de un lugar a otro sin tenernos que

mover por los situados en medio. Y lo mismo acaece cuando en sueños ocurren otras cosas mediante salto. De este modo se entiende por qué en los sueños no se da orden alguno similar al que se encuentra en la realidad (§.142).

§.241. LA IMAGINACIÓN CONCIERNE TAMBIÉN A COSAS QUE NO HEMOS SENTIDO JAMÁS

La imaginación no contiene, empero, sólo aquellas cosas en las que hemos pensado ya en otro momento, sino que nos podemos representar también algo que no habíamos sentido jamás con anterioridad. Esto lo experimentamos en Geometría cuando nos representamos el trazo de una línea curva que no habíamos visto nunca, también cuando, según esto, la dibujamos sobre papel y la traemos con ello por vez primera a la sensación.

§.242. PRIMER MODO EN EL QUE SUCEDE ESTO. LO QUE ES LA FACULTAD DE INVENTAR

Tal cosa sucede de dos formas. La primera consiste en que dividimos a nuestro antojo cosas que hemos visto realmente o que sólo hemos tenido dibujadas ante nosotros y componemos según nuestro gusto las partes de diferentes cosas: mediante lo cual resulta algo que no habíamos visto nunca. De este modo se han producido la figura de la sirena, mitad hombre mitad pez; la figura del ángel, cuando se lo pinta como ser humano alado; las extrañas imágenes de las deidades paganas y similares. Y en ello consiste *la facultad de inventar*, mediante la cual creamos frecuentemente algo que no es posible y a lo que se llama, por ello, *imaginación vacía.*

§.243. LAS IMAGINACIONES NO ESTÁN POR COMPLETO EN NUESTRO PODER

A veces sucede que cuando queremos inventar alguna cosa, resulta algo totalmente diferente de lo que deseamos. Por ejemplo, quiero representarme un monstruo que tenga una gran cabeza, brazos y piernas cortas junto a una elevada joroba. Mientras me ocupo en ello, ocurre que se me presenta una gran persona, ciertamente con una gran cabeza pero proporcionada a las restantes partes del cuerpo, que se transforma pronto en un montón de heno, pronto en otra cosa. La causa de ello es extraíble de §.238. Cuando pensamos en una gran cabeza, y hemos visto previamente a una persona con una cabeza grande, el pensamiento presente tiene entonces algo en común con la sensación precedente, y ha de volvérseme a presentar por ello la misma persona. Si hemos visto en otra ocasión una persona a caballo que es semejante en otros aspectos a la grande en la que pensamos ahora, entonces ésta se nos presenta en el lugar en el que anteriormente estaba aquélla. Y, por tanto, no puede ser de otra forma cuando la persona grande se había transformado en el montón de heno, porque, en efecto, instantáneamente desaparece la persona grande que está a caballo en su lugar sin que hayamos visto irse a aquélla y venir a ésta.

§.244. DE DÓNDE PROCEDEN LAS IDEAS DE LOS ARTISTAS

De esta fuente surgen las imaginaciones de los pintores, escultores y otros artistas que las representan a través del arte cuando llevan al mercado todo tipo de ideas.

§.245. OTRO MODO EN EL QUE LA IMAGINACIÓN NOS REPRESENTA ALGO QUE NO HEMOS PERCIBIDO

La otra forma en que la imaginación produce cosas que no ha visto jamás se sirve del principio de razón suficiente, y produce imágenes en las que hay realidad (§.142).

A este procedimiento pertenece la imagen bajo la que el escultor se representa una estatua, y en la que pone todo lo bello que ha visto y notado, tras un estudio cuidadoso, en la especie hombre, la cual la estatua representa. A este procedimiento pertenece el trazado de una línea curva en la que no habíamos pensado jamás (§.241). A este procedimiento pertenece también la imagen de un edificio que el arquitecto se representa mentalmente de acuerdo con las reglas de la Arquitectura.

§.246. EL ARTE INVENTIVA DEL ARQUITECTO

En ello se basa de ordinario el arte inventiva de los arquitectos. Pues éstos reúnen una buena provisión de todo tipo de planos y grabados, en parte de edificios que ya han sido construidos, en parte de otros que simplemente han sido proyectados por otros arquitectos. Ahora bien, tan pronto como se representan un edificio y han de trazar un plano del mismo, se disponen a realizar uno tras otro los bocetos y grabados correspondientes, tal como la imaginación los va produciendo sucesivamente, de las cosas que tienen parentesco con las que estamos pensando ahora, y las reúnen según esto en un nuevo boceto. Tal cosa puede tener lugar si no se olvida el principio de razón suficiente y, en consonancia con él, se dispone la composición según las reglas de la Arquitectura, de manera que el edificio alcance su debido fundamento de perfección (§.152 y 153). Sin embargo, cuando se deja esto de lado, y se opera del mismo modo que cuando se fantasea (§.242), este arte se ve abocado al error y se deslizan necesariamente muchas imperfecciones en la obra.

§.247. LO UTILIZAN TAMBIÉN OTROS ARTISTAS Y ERUDITOS

Este arte del arquitecto lo necesitan también en cierta medida otros artistas; incluso los señores eruditos saben servirse igualmente de él. A este grupo pertenecen los predicadores que componen sus sermones bien a partir de los devocionarios, bien a partir del concordato. A este grupo pertenecen, en general, los eruditos que escriben sus libros componiendo lo que leyeron en muchos otros. A este grupo pertenecen también los eruditos principiantes que escriben en la escuela sus versos y discursos siguiendo antologías, y que a veces tienen incluso seguidores entre los que no quieren que se les llame ya principiantes. También es, por tanto, aplicable a ellos lo que se dijo de los arquitectos. A saber: cuando no se pierde de vista el principio de razón suficiente de modo que pueda surgir la realidad (§.144), entonces este arte no es completamente desechable. Sin embargo, cuando no ocurre esto, sino que se opera como cuando se fantasea (§.242), entonces se producen muchas cosas erróneas e imperfectas, tal como lo ponen en evidencia con excesiva frecuencia la enorme cantidad de nuestros escritores actuales.

§.248. DE CÓMO SABEMOS QUE YA CONTÁBAMOS CON UN PENSAMIENTO

Se plantea aquí la cuestión de cómo sabemos que ya habíamos tenido un pensamiento, por ejemplo, que ya con anterioridad habíamos visto a una persona. Aunque esta pregunta parezca a primera vista difícil de responder, la respuesta es, sin embargo, absolutamente evidente si nos fijamos bien. En efecto, el pensamiento se encuentra ahora en otra ordenación diferente de la anterior tanto respecto de los pensamientos que le son simultáneos como de los que lo suceden. Por ejemplo, cuando vuelvo a ver a un persona que ya había visto, la veo en otro lugar diferente del anterior, o junto a otras personas distintas que en la ocasión anterior, o incluso tal vez con otras vestimentas. Esta vez veo o me imagino diferentes cosas que la primera vez que la vi. Por eso cuando, por ejemplo, no podemos representarnos exac-

tamente el lugar en el que hemos visto previamente a una persona, y notamos cierta confusión a partir de la cual sabemos que ya la habíamos visto, nos encontraremos algo dubitativos y diremos: a esta persona la he visto yo en alguna parte, pero no me acuerdo dónde. Si al final nos acordamos o nos lo dice alguien, entonces recordamos con certeza el lugar en el que anteriormente habíamos visto a esa persona.

§.249. LO QUE ES LA MEMORIA

Por el hecho de poder reconocer respecto de los pensamientos que reproducimos que ya los habíamos tenido con anterioridad, atribuimos una *memoria* al alma. La memoria no es, por tanto, otra cosa que la facultad de reconocer, cuando se nos vuelven a presentar, como ya pensados, pensamientos que habíamos tenido con anterioridad.

§.250. OBJECIÓN

Esta definición de la memoria pudiera resultarles a algunos un poco extraña. Pues dirán que la memoria es la facultad de conservar los pensamientos que tenemos y de volver a sacarlos a la luz en el futuro. Sin embargo, voy a mostrar en el acto la corrección de mi definición y la falsedad de esta otra.

§.251. PRIMERA RESPUESTA

Todo pensamiento nos representa algo, bien fuera bien dentro de nosotros (§.194 y 197). Según esto, cuando reproducimos en nosotros un pensamiento que ya hemos tenido con anterioridad, nos representamos algo que no está presente. Ésta, sin embargo, es tarea de la imaginación (§.235) y no puede, por ello, atribuírsele a la memoria; de lo contrario no se distinguirían imaginación y memoria suficientemente la una de la otra. A la memoria no le queda por tanto otra tarea que la de reconocer pensamientos que ya hemos tenido con anterioridad. Y que ésta es propiamente la función de la memoria, a partir de la cual la reconocemos y la distinguimos de otras facultades del alma, resulta suficientemente evidente del hecho de que todos digamos que hemos olvidado si habíamos visto o no a una persona anteriormente; asimismo del hecho de que nos representemos, si no podemos acordarnos con exactitud, dónde o en qué circunstancias la hemos visto. Del mismo modo cuando a uno le viene a la mente algo que ha oído con anterioridad y no se da cuenta de que lo había oído, se imagina que se trata de sus propios pensamientos. Y cuando se le hace reparar en que ha sido otro el que se lo ha dicho o que lo ha leído en un libro, entonces atribuirá tal cosa a la memoria; al olvido, en cambio, la incapacidad primera para darse cuenta de ello. Por tanto, donde nos damos cuenta de que hemos tenido con anterioridad un pensamiento, allí admitimos una memoria; pero donde esto no ocurre, allí no le concedemos ningún sitio.

§.252. SEGUNDA RESPUESTA

No pretendo todavía mostrar aquí lo que es propiamente la memoria en tanto que atributo del alma (pues sólo puede investigarse en lo que sigue), sino que he querido simplemente encerrar el significado de esta palabra dentro de sus justos límites. Sin embargo, aquellos que no estén satisfechos con mi definición de este término, deben proseguir y mostrar en qué consiste la memoria. Ahora bien, como no entienden nada de la esencia y naturaleza del alma, y no pueden explicar por ello cómo es posible que la imaginación reproduzca pensamientos que ya hemos

tenido con anterioridad y que puedan ser reconocidos por la memoria, investigan si su imaginación pudiera representarse algo entre las cosas que percibieron en el pasado, dado que se reproducen cosas que ya se tenían. Ahora bien, como reparan (§.238) en que entre tanto han conservado cosas en un recipiente y con ello han estado en la situación de volverlas a producir de ser necesario, se han representado del mismo modo la memoria como un recipiente en el que el alma conserva los pensamientos que tuvo alguna vez y del que los podría extraer cuando le placiera o fuera solicitado por alguien. Por eso acontece también que algunos suelan llamar a la memoria receptáculo de los pensamientos o conceptos..Sin embargo, se percibe en el acto que se trata de palabras vacías ya que no puede formarse concepto alguno de este receptáculo, ni de la conservación en su interior de los pensamientos ni de su extracción, si se dejan de lado las cosas de las que proceden estas expresiones (§.4, cap. 2, Log.).

§.253. DE CUÁNDO RETENEMOS BIEN ALGO EN LA MEMORIA

Encontramos que conservamos o retenemos bien en la memoria cuando percibimos algo o largo tiempo o a menudo, o bien pensamos frecuentemente en ello, de lo cual considero innecesario, en tanto que cosa conocida, dar ejemplos. Todo el mundo sabe que durante la infancia y la juventud, cuando queremos aprender algo de memoria, lo repetimos sucesivamente múltiples veces. Decimos, empero, que *algo* lo hemos conservado o retenido *bien en la memoria* cuando nos lo podemos volver a representar fácilmente y reconocer enseguida incluso aunque hiciese bastante tiempo que no hubiéramos vuelto a pensar en ello.

§.254. LO QUE ES EL OLVIDO

Si no podemos en absoluto volver a representarnos una cosa que conocimos en otro tiempo o, cuando menos, no la podemos reconocer cuando se nos vuelve a presentar u otra persona nos recuerda que ya la hemos conocido en otro tiempo, decimos que la hemos olvidado. Según lo cual el *olvido* no es sino la incapacidad para volver a pensar en algo en lo que ya habíamos pensado y de darse cuenta, cuando pensamos en ello, de que ya habíamos pensado lo mismo con anterioridad.

§.255. DE CUÁNDO OLVIDAMOS ALGO CON PRONTITUD

A tenor de lo que acaba de decirse (§.253) sobre cómo conservamos fácilmente una cosa, se comprende en el acto cómo se la olvida con prontitud, a saber, bien cuando se le presta poca atención mientras está presente o no se piensa en ella frecuentemente, bien cuando se pasa rápidamente de unas cosas a otras.

§.256. DE CUANDO ALGO NO NOS QUIERE VENIR A LAS MIENTES

A veces sucede que tenemos solamente un pensamiento oscuro de algo de lo que hemos tenido con anterioridad uno claro. Cuando no podemos reconocer la cosa a partir del pensamiento oscuro decimos que *no nos quiere venir a las mientes*.

DE CUÁNDO DECIMOS QUE SE NOS OCURRE ALGO

Pues de aquellos pensamientos que no tienen fundamento en los órganos de nuestro cuerpo y no se encuentran por tanto entre las percepciones ni se originan a nuestro antojo solemos decir que *se nos ocurren*.

§.257. DE CUÁNDO TRAEMOS ALGO A LA MEMORIA

Dado que no puede ocurrírsenos más que lo que tiene algo en común con el pensamiento presente, y esto, a su vez, no nos trae a la memoria más que lo que tiene algo en común con lo primero que se nos ha ocurrido (§.238), el medio por el que se consigue que se nos ocurra algo consiste en prestar gran atención a todo lo que podemos distinguir en nuestros pensamientos presentes y traer con ello a la memoria lo que ha precedido, o se halla presente en estos momentos, o bien sucede a lo que queremos pensar, esto es, aquello de lo que queremos tener un pensamiento claro en lugar de uno oscuro. Cuando acontece esto, decimos que *traemos algo a la memoria*. La facultad del recuerdo no es por tanto más que el esfuerzo por aclarar el pensamiento oscuro de una cosa que hemos conocido anteriormente con claridad.

§.258. DE CÓMO SE LO TRAEMOS A LOS DEMÁS

Y justamente necesitamos el mismo procedimiento cuando queremos hacer a los demás que recuerden algo, a saber: les presentamos en parte lo que precedió o sucedió simultáneamente, o también lo que siguió a aquello que han de volver a traer a la memoria. Por ejemplo, cuando pretendemos que alguien se acuerde de lo que se dijo en una reunión, le recordamos lo que sucedió o lo que dijo alguien cuando tuvo lugar la conversación de la que queremos que se acuerde, tal como lo sabe cualquiera por la experiencia diaria.

§.259. DE QUÉ TERRENO ABARCAN LA MEMORIA Y EL RECUERDO

Ha de señalarse que tanto nuestra memoria como el recuerdo no sólo lo son de las sensaciones, sino de todos los pensamientos tengan la base que tengan. La experiencia lo pone suficientemente de manifiesto. Enseguida sabremos más al respecto cuando tratemos la facultad de deducir unas cosas de otras.

§.260. GRADOS DE LA IMAGINACIÓN Y DE LA MEMORIA

La memoria y la imaginación tienen diversos grados: pues encontramos que uno se puede representar varias cosas, que ha pensado simultáneamente o en una serie sucesiva, de nuevo juntas y una detrás de la otra en el mismo orden o en otro. Y se suele, por tanto, juzgar la bondad de la memoria a la luz del conjunto de cosas que se puede volver a representar y que, conocidas con anterioridad, puede reconocer.

§.261. OTRA RAZÓN PARA LO MISMO

También juzgamos la bondad de la memoria atendiendo a la rapidez con que alguien retiene algo a lo que sólo ha prestado atención un período breve de tiempo, o se lo ha representado sucesivamente pocas veces, y sin embargo es capaz de volver a representárselo cuando se ofrece la ocasión (§.238) y de darse cuenta de que ya había pensado en ello anteriormente (§.248).

§.262. LA IMAGINACIÓN Y LA MEMORIA PUEDEN AMPLIARSE

Encontramos que tanto la imaginación como la memoria pueden ampliarse. Pues vemos que mediante la ejercitación algunos pueden conseguir representarse más cosas a través de la imaginación, y lo que se representan tenerlo presente por más tiempo de lo que podían al principio. Del mismo modo encontramos que mediante la ejercitación se puede conseguir retener más cosas, ya estén simultáneamente las unas junto a las otras o se sucedan en una serie, y hacerlo más rápidamente de lo que se era capaz antes.

§.263. SE ILUSTRA CON EJEMPLOS

Lo que la imaginación y la memoria se pueden ampliar lo corrobora con su ejemplo el célebre matemático *Joannes Wallis*, quien en su Álgebra, cap. 103, p. 449, vol. II, Oper.[15], cuenta que durante la oscuridad de la noche realizó tan grandes cálculos en su cabeza que se diría que sólo los habría podido hacer de día con lápiz y papel. Cita en este contexto un ejemplo curioso de manera que se tenga tanto menor motivo para dudar de su veracidad. En efecto, cuando el 18 de febrero de 1670 por el calendario antiguo lo visitó *Johann George Pelshover* de Königsberg (Prusia) y la conversación recayó sobre este asunto, Wallis realizó una demostración y extrajo, de cabeza, la raíz cuadrada del número 2468135791012141113151618201719212224262830232527293l que cuenta con 27 cifras: 157103016871482805817152171. Además añade en la p. 450 que no resuelve mejor las demostraciones matemáticas más sutiles, extensas y enredadas que de noche, en la oscuridad, cuando todo está en silencio.

§.264. ESTA AMPLIACIÓN TIENE LUGAR PROGRESIVAMENTE

Resulta fácil comprender (el propio *Wallis* lo señala también) que esta ampliación no acontece de golpe, sino progresivamente. Se empieza poco a poco y se va cada vez a más. Yo mismo recuerdo que, cuando empecé a estudiar Matemática y especialmente Álgebra, poco a poco fui consiguiendo, por la noche, cuando me había acostado, poder solucionar algunos problemas mentalmente y realizar por completo grandes operaciones: y las figuras geométricas que acompañaban tanto a la ecuación final como a las demostraciones me las representaba tan distintamente como si las hubiese trazado en la pizarra ante mis ojos.

§.265. DE QUÉ MÁS SE REQUIERE

Para ser sinceros, diré que me fue de gran ayuda el hecho de que desde el principio me acostumbré a escribir ordenadamente toda la operación, tal como se explica tanto en mis *Principios de Álgebra* alemanes como en los latinos, y en las demostraciones a representármelo todo mentalmente tal como lo he dicho en mi *Ratio Praelectionum*. Pues de este modo me bastaba con representarme distintamente una línea para poder proseguir el cálculo.

§.266. LO QUE ES DISTINTO SE RETIENE MEJOR

A partir de lo dicho se comprende que la distinción contribuye bastante a retener bien las cosas y a ampliar las capacidades de la imaginación y de la memoria. La experiencia constata esto en otros casos de los que no es necesario poner ejemplos. Hablo aquí de la distinción de los pensamientos que he definido anteriormente (§.206), cuando se representan las cosas de tal manera que pueden distinguirse fácilmente entre sí.

§.267. LA MNEMOTÉCNICA

Que la capacidad de la memoria puede ampliarse lo atestigua la mnemotécnica que algunos ejercitan con verdaderos progresos y cuyas reglas no pueden fundamentarse en otra parte más que en la esencia de la memoria. Esta técnica, empero, no la vamos a investigar aquí.

---

15 Se trata del matemático inglés John Wallis (1616-1703) y la obra referida es el «De algebra tractatus» contenido en *Opera mathematica*, 3 vols., Oxford, 1695-1699.

§.268. LO QUE ES LA ATENCIÓN

Encontramos en el alma la facultad de dirigirse, tanto en sus sensaciones como en sus fantasías y en el resto de los pensamientos, a uno de entre ellos de tal modo que somos conscientes de ese más que del resto, esto es, la facultad de hacer que un pensamiento reciba más claridad de la que tienen los restantes: a esta facultad la solemos llamar *atención*. Por ejemplo, puedo simultáneamente oír que se habla y ver lo que me rodea además de sentir el calor del lugar en el que me encuentro: sin embargo, no todo ello acontece con el mismo grado de claridad. Cuando distingo perfectamente unas de otras las palabras que se dicen, pero no las cosas que me rodean, y el calor, en cambio, apenas lo percibo, entonces es que atiendo a lo que oigo, pero no a lo que veo ni a lo que siento. Por el contrario, cuando soy perfectamente consciente de lo que veo, pero no sé con exactitud lo que se habla ni me doy cuenta de que hace calor, entonces es que estoy prestando atención a las cosas que me rodean y desatendiendo las palabras y el calor.

§.269. ES NECESARIA PARA LA AMPLIACIÓN DE LA IMAGINACIÓN Y DE LA MEMORIA

Y esta atención no contribuye poco a que ampliemos nuestra imaginación y nuestra memoria. Sí, es en general cierto que retenemos más fácilmente y mejor una cosa cuando estamos atentos que cuando no prestamos atención.

§.270. DE CÓMO SE ELEVA A UN GRADO MÁS ALTO

Nos encontramos aquí también con que, dado que la atención tiene grados, pueda ésta, mediante la ejercitación continua, alcanzar uno más elevado que de otra forma no alcanzaría. Es así que aquellos que dirimen frecuentemente con cuestiones profundas y se esfuerzan por llevar a buen término extensas demostraciones alcanzan un grado mucho más elevado de atención que los que se cansan pronto cuando han de proseguir sus pensamientos en una serie ininterrumpida. Pero cuando se realizan ejercicios con continuidad, se avanza progresivamente de un grado bajo a uno más alto sin apenas notarlo.

§.271. DE CÓMO SE LA PERTURBA

Por el contrario, tanto los sentidos como, especialmente, la imaginación y la memoria suelen perturbarla bastante. Por eso, en general aquellos que están ocupados durante el día con múltiples asuntos, son los que durante menos tiempo pueden concentrar sus pensamientos sobre una sola materia (§.238). Y cuando nuestros sentidos están invadidos por muchas cosas, la atención cede enseguida o cuando menos nos resulta difícil concentrarla. Por ejemplo, en una habitación muy caliente en la que además hay mucho ruido procedente del exterior y especialmente cuando se tiene mucha sed y fuertes dolores de cabeza resulta muy difícil concentrarse en lo que se lee.

§.272. DE CUÁNDO REFLEXIONAMOS SOBRE UNA COSA

Cuando nos representamos una cosa, ya sea que la percibamos o nos la imaginemos, y dirigimos nuestros pensamientos sucesivamente a cada una de las partes de la que se compone o a las multiplicidades que se encuentran en ella, entonces estamos *reflexionando* sobre la misma y se nos hace clara merced a esa atención sostenida y sucesiva dirigida a cada una de las partes o a cada una de las multiplicidades que se halla dentro de sus partes o dentro de lo múltiple (§.198), aunque por sí

misma sea distinta (§.206); a no ser que no podamos determinar ninguna diferencia entre las partes o en lo múltiple, en cuyo caso la cosa se limita a ser clara (§.206).

§.273. DE CÓMO FORMAMOS LOS CONCEPTOS

Al reflexionar sobre las cosas y asegurarnos mediante la memoria que ya las habíamos percibido o nos las habíamos imaginado con anterioridad (§.249), reconocemos la semejanza y la diferencia entre las cosas (§.17 y 18). Y así llegamos a las representaciones de los géneros y de las especies de las cosas (§.182), a los que se suele llamar propiamente *conceptos* y que son *el fundamento del conocimiento universal.*

§.274. DE DÓNDE ENCONTRAR MÁS INFORMACIÓN AL RESPECTO

Cómo se sigue reflexionando con estos conceptos y cómo sirven para formar otros nuevos (§.242 y 245), lo he expuesto pormenorizadamente en el primer capítulo de mis *Pensamientos racionales acerca de las potencias del entendimiento*, y no es necesario que lo vuelva a repetir aquí.

§.275. DIFERENCIA ENTRE LOS CONCEPTOS

En el mismo lugar he expuesto también que los conceptos poseen precisamente la misma diferencia que expliqué antes respecto de los pensamientos en general, a saber, que son *claros* u *oscuros*, y los claros a su vez *distintos* o *confusos*, los distintos o *prolijos* o *concisos*, y los prolijos bien *completos* o bien *incompletos*: repetir todo lo cual sería aquí innecesario.

§.276. DE CUÁNDO ENTENDEMOS ALGO. DE QUÉ ES SER INTELIGIBLE

Entendemos una cosa tan pronto como tenemos de ella pensamientos o conceptos distintos. Y es *inteligible* aquello que podemos conocer con distinción. En la vida cotidiana se suele decir también que se entiende una cosa con sólo tener un concepto claro de ella: sin embargo, dentro de las ciencias es necesario que se distinga entre el mero conocimiento y la intelección de una cosa.

§.277. DE QUÉ ES EL ENTENDIMIENTO

El *entendimiento* es la facultad de representarse distintamente lo posible. Y el entendimiento se diferencia de los sentidos y de la imaginación en que donde sólo se dan éstos, las representaciones son como mucho claras, pero no distintas: en cambio, cuando se añade el entendimiento, las mismas se convierten en distintas. Por eso, cuando alguien no sabe decirnos nada de una cosa, aunque sea capaz de imaginársela, esto es, cuando sus pensamientos no poseen distinción alguna (§.206), solemos decir que no tiene *entendimiento de ella* o que no la entiende; contrariamente, cuando es capaz de decirnos lo que se representa de la cosa, decimos que *tiene entendimiento de ella,* o que la entiende. Y señalamos con toda claridad la *distinción* como una razón por la que alguien no entiende una cosa cuando decimos: *cómo se atreve a decir que entiende del asunto* aun cuando sabemos que lo ha percibido y es capaz de imaginárselo.

§.278. DE CUÁNDO SABEMOS ALGO

Sabemos una cosa tan pronto como podemos representárnosla. Y cuando los conceptos son distintos, también es *distinto* nuestro *conocimiento*; si en cambio aquéllos son confusos, también es *confuso* el *conocimiento*. El conocimiento distinto es la intelección de una cosa (§.276).

§.279. GRADOS DEL CONOCIMIENTO

Por tanto, cuanta más distinción hay en el conocimiento, tanto mejor comprendemos una cosa (§.276) y tanto más sabemos decir de ella (§.206). Y de aquí surgen los grados del conocimiento (§.106).

§.280. DE CUÁL ES EL CONOCIMIENTO SUPREMO

Así, cuando alguien comprende con distinción lo que puede saberse de una cosa, ha alcanzado el grado supremo del conocimiento de esa cosa y no es posible alcanzar un conocimiento mayor.

§.281. DE DÓNDE PROCEDE LA IMPERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO

Por el contrario, cuando quedan restos de confusión y de oscuridad, es que no se ha llevado el conocimiento hasta su grado supremo, y según quede mucha o poca confusión y oscuridad así se estará de lejos o menos lejos de este grado. Y de este modo, por tanto, se originan, a partir de la confusión y de la oscuridad, los grados del conocimiento imperfecto (§.106).

§.282. DE CUÁNDO ES EL ENTENDIMIENTO PURO Y CUÁNDO IMPURO

Dado que la distinción del conocimiento es propia del entendimiento y la confusión, en cambio, lo es de los sentidos y de la imaginación (§.277), tenemos un conocimiento completamente distinto cuando el entendimiento se halla separado de los sentidos y de la imaginación; por el contrario, cuando se halla aún unido con los sentidos y con la imaginación, es cuando nuestro conocimiento se ve afectado por la confusión y la oscuridad. En el primero de los casos se llama al *entendimiento puro*, en el segundo *impuro*.

§.283. EL ENTENDIMIENTO PURO NO ES NINGUNA FICCIÓN

Dado que se puede hacer una neta distinción entre el entendimiento puro y el impuro que se halla además fundamentada en la experiencia (S.282), se equivocan los que pretenden que el *entendimiento puro* sea una ficción de los *matemáticos* (§.242). Y se equivocan porque no entienden la diferencia entre el entendimiento puro y el impuro (§.276); con frecuencia ni siquiera la han logrado saber confusamente (§.278).

§.284. DE POR QUÉ NO SE TOMA EL ENTENDIMIENTO EN SENTIDO MÁS AMPLIO

Sé muy bien que a veces se toma al entendimiento en general como la facultad de representarse lo posible, ya sea de un modo distinto o confuso o incluso completamente oscuro: en cuyo caso se introducen dentro del mismo concepto simultáneamente a la facultad de percibir y a la imaginación. Sin embargo, qué necesidad hay de convertir en ambigua una palabra por inconstancia en el habla cuando tenemos vocablos suficientes mediante los que podemos diferenciar unas de otras todas las facultades o potencias del alma, y además manteniendo el significado habitual de los términos.

§.285. NUESTRO ENTENDIMIENTO NO ES NUNCA PURO

Sin embargo, la experiencia enseña, y lo demostraremos llegado su momento, que nuestro entendimiento no es nunca completamente puro, sino que entre la distinción siempre queda bastante confusión y oscuridad. No obstante lo cual se

puede atribuir a cada facultad del alma lo que le pertenece, y evitar con ello que se dé ocasión a malentendidos por culpa de un lenguaje ambiguo.

§.286. EL ENTENDIMIENTO NOS LLEVA AL CONOCIMIENTO UNIVERSAL

Según lo cual, el entendimiento se evidencia en los conceptos por el hecho de que distingamos aquello que se halla en una cosa tal como nos la representamos, y al compararla con lo que se halla de diferente en otra, determinemos la diferencia entre las cosas, con lo cual alcanzamos la definición (§.36, cap. 1, Log.) y conocemos las especies y los géneros de las cosas (§.182). Es así que se debe al entendimiento el que poseamos conceptos universales (§.28, cap. 1, Log.) y, por ello, un conocimiento universal en general.

§.287. CUANDO EL ENTENDIMIENTO JUZGA

Tan pronto como distinguimos entre sí las especies de las cosas y sus géneros, y también los atributos y los cambios y su comportamiento recíproco, sabemos que es propio de ésta o aquella cosa esto o lo otro, o por lo menos que podría ser propio, o también que de ella podría derivarse algo, esto es, que se podría encontrar en ella el fundamento de un cambio en otra cosa; o por el contrario que no es propio de otra cosa esto o aquello, o que tampoco le podría ser propio, y del mismo modo que algo determinado no podría derivarse de ella. A esta función del entendimiento la llamamos *juicio*. Ejemplos al respecto se encuentran en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (§.1, cap. 3).

§.288. DE EN QUÉ CONSISTE EL JUZGAR

Vemos a partir de lo dicho que para un juicio no basta con representarse una cosa con su atributo y su regla, o con sus acciones, sino que además de esto se requiere que distingamos de la cosa el atributo, la regla o la acción y que los consideremos como dos cosas diferentes que coexisten y que están conectadas la una a la otra. De este modo, el juicio se refiere a la representación de la conexión de dos cosas entre sí; del mismo modo a la separación de dos cosas.

§.289. SE ILUSTRA MEDIANTE UN EJEMPLO

Lo voy a ilustrar con un ejemplo para que se entienda mejor. Cuando me represento un trozo de hierro al rojo vivo, tengo un concepto tanto del hierro como del estar al rojo vivo, y me los represento conjuntamente, el uno dentro del otro. Sin embargo, mientras ocurre esto, no formulo todavía juicio alguno sobre el hierro, sino que me limito a tener un concepto del hierro incandescente. Por eso, si alguien me pregunta en qué estoy pensando ahora, le respondo: estoy viendo hierro al rojo vivo. En cambio, tan pronto como me represento el estar al rojo vivo como algo propio del hierro y reflexiono sobre el hecho de que ello está ahora conectado con el hierro, juzgo del hierro que está al rojo vivo. Por eso si entonces alguien me pregunta en qué estoy pensando, le responderé: pienso que el hierro está al rojo vivo. Y de este modo los hombres, también en sus conversaciones cotidianas, dan a entender con distinción la diferencia entre juzgar algo o simplemente poseer un concepto de ello. Vemos también a partir del ejemplo citado que mediante el juicio comprendemos propiamente la representación de la conexión entre el estar al rojo vivo y el hierro. Del mismo modo ocurre cuando nos representamos simultáneamente un hierro que está al rojo vivo y otro que no lo está. Pues cuando el asunto se queda en la mera representación, no hay todavía juicio

alguno. En cambio, tan pronto como notamos la diferencia entre el hierro que está incandescente y el que no lo está, y atendemos a que la incandescencia no está conectada con uno de los hierros, comenzamos a juzgar de él que no está al rojo vivo. Y vemos, por tanto, a partir de este ejemplo que al juicio sobre el hierro no incandescente lo solemos llamar propiamente la representación de la separación entre la incandescencia y el hierro.

§.290. DE CÓMO SE DEFINE EL JUICIO Y LO QUE HAY QUE ATENDER EN ÉL

Dado que en cada juicio nos representamos dos cosas, a saber: primero una de ellas y luego algo que le es o que no le es propio, y además bien la conexión bien la separación de estas dos cosas entre sí –consecuentemente tenemos tres conceptos (§.4, cap. 1, Log.)–, se suele definir el juicio como una conexión o una separación de diferentes conceptos. Así, cuando juzgo que el hierro está al rojo vivo, poseo un concepto del hierro, un concepto de la incandescencia y finalmente un concepto de la conexión de lo uno con lo otro, y por eso conecto en este caso la incandescencia con el hierro. Por tanto, quien quiera reflexionar sobre un concepto, tiene que prestar atención a tres cosas, a saber: 1.º a la cosa sobre la que se enjuicia, 2.º a aquello que le pertenece o no le pertenece, 3.º a la conexión o separación de las dos cosas precedentes, así en nuestro ejemplo, 1.º al hierro, 2.º a la incandescencia, 3.º a la conexión de la incandescencia con el hierro.

§.291. DE LO QUE SON LAS PALABRAS

A las especies y los géneros de las cosas, ya existan por sí mismos ya en virtud de otras cosas existentes, los solemos denominar con nombres especiales formados por sonidos distintos y que en general se llaman *palabras*. Las *palabras* no son, por tanto, más que los signos de los pensamientos.

§.292. DE LO QUE ES UN SIGNO

Un *signo* es una cosa a partir de la cual puedo saber la presencia o la inminencia de otra cosa, esto es, sé que algo existe realmente en un lugar o ha estado en él o incluso que alguna cosa se originará en él. Por ejemplo, donde el humo asciende, allí hay fuego. Dado que el primero no puede ser sin el segundo (pues al vapor que sale del estiércol caliente, de una montaña caliente sobre la que llueve, de un río en fase de congelación y similares se lo tiene erróneamente por humo), puedo saber por el primero que existe el segundo, es decir, que hay fuego en un lugar. Y el humo es así el signo del fuego.

§.293. DE LO QUE SON LOS SIGNOS NATURALES

Cuando dos cosas se dan siempre simultáneamente la una junto a la otra, o una sucede siempre a la otra, entonces una es en todo momento un signo de la otra. A tales signos se los llama *signos naturales*. Por ejemplo, el humo es un signo natural del fuego.

§.294. DE LO QUE SON LOS SIGNOS ARBITRARIOS

Solemos también juntar a nuestro antojo dos cosas en un lugar, en el que por sí solas no llegarían a encontrarse, y convertir a la una en signo de la otra. A tales signos se los llama *signos arbitrarios*. Entre ellos se encuentran los letreros de los artesanos y de los artistas, los trajes especiales de personas de una determinada posición o sexo y similares.

§.295. LAS PALABRAS SON SIGNOS ARBITRARIOS

Las palabras se encuentran entre los signos arbitrarios (§.291 y 294), pues que una palabra y un concepto se den simultáneamente o uno de los dos suceda al otro, se debe a nuestro arbitrio.

§.296. SE EXPLICA CON MAYOR PROFUSIÓN

En efecto, aquellos que pensaron las palabras por primera vez impusieron nombres a capricho a las especies y géneros de las cosas existentes por sí mismas y por otras. Pues aunque debieron de tener alguna razón para ello (§.30), ésta no era necesaria, lo cual se evidencia más que suficientemente por el hecho de que sean diferentes las palabras con las que designan la misma cosa en los diferentes idiomas. Ahora bien, lo que puede ser de otra forma, no es necesario (§.41). Al representarse a menudo simultáneamente la palabra y la cosa que ésta designa, puede, según esto, percibirse o imaginarse la palabra y, de este modo, se le presenta también a uno la cosa (§.238); se sabe entonces que esa palabra es el nombre de la cosa (§.248): o se puede oír la palabra, verla escrita o imaginarla, entonces se le presenta a uno en el acto la cosa que se significa mediante ella (§.238), y sabemos que ésta es la cosa a la que le corresponde este nombre (§.248).

§.297. DE CÓMO APRENDEMOS LA LENGUA MATERNA

A partir de lo dicho podemos comprender cómo aprendemos la *lengua materna*, esto es, aquella que se habla en el lugar en el que nos hemos criado. En efecto, frecuentemente percibimos las cosas y escuchamos sus nombres de modo simultáneo. Con ello nos vamos capacitando para volvernos a representar, mediante la imaginación, el nombre mientras nos representamos la cosa significada por él y, contrariamente, a representarnos ésta cuando escuchamos o pensamos aquél (§.238). La memoria nos asegura (§.249) de que este nombre es el que nosotros o los demás solemos atribuir a la cosa. A veces escuchamos también nombrar una cosa ausente y hacemos que nos la describan o definan (§.6, cap. 1, Log.): en este caso conectamos la descripción o definición con el nombre, en los demás el procedimiento es el descrito.

§.298. DE CÓMO APRENDEMOS OTRAS LENGUAS

Cuando vivimos en un lugar en el que se habla una lengua extranjera, la aprendemos del mismo modo que la lengua materna: pues aquí nos encontramos en idénticas circunstancias que en el caso anterior. En cambio, cuando estamos en un lugar en el que no se habla esta lengua, la aprendemos mediante la lengua materna o mediante otra que hubiéramos aprendido previamente. A saber, en este caso nos representamos a menudo juntas pares de palabras que significan lo mismo en la dos lenguas, por ejemplo, repitiéndolas con frecuencia la una detrás de la otra; de este modo, la palabra de la lengua materna o de otra lengua que ya entendemos se comporta aquí como anteriormente (§.297) la cosa significada por la palabra. Y notada esta diferencia, el resto es igual que en el caso anterior (§ 297), de manera que es innecesario añadir más cosas en este punto.

§.299. DE POR QUÉ UN NIÑO ENTIENDE ANTES LA LENGUA MATERNA QUE LA APRENDE A HABLAR

Se comprende también por qué un niño entiende antes la lengua materna que la aprende a hablar. A saber: para entender no se requiere sino que nos podamos

representar con el nombre también la cosa y a la vez que con la cosa el nombre y recordar que ése es el nombre de la cosa (§.297). Para hablar, sin embargo, tenemos, además de esto, que pronunciar las palabras, lo cual acontece formando con los órganos de la lengua los sonidos simples de los que se compone el sonido de la palabra. Pues si se considera la palabra por sí misma, se comprueba que ésta es un sonido distinto compuesto por otros sonidos simples y claros: de lo cual habrá que hablar en otra parte, a saber, en mis *Pensamientos racionales acerca de la naturaleza*. Ahora bien, puesto que además de lo que se requiere para entender una lengua, es necesario algo más cuando se la quiere hablar, no es de extrañar que un niño entienda la lengua materna antes de poder hablarla. Encontramos además suficientemente fundamentado en la experiencia que una causa de ello son las dificultades en la articulación de los sonidos necesarios para las palabras.

§.300. DIFERENCIA ENTRE LAS PALABRAS

Primeramente tenemos las palabras con las que señalamos las especies y los géneros tanto de las cosas que existen por sí mismas como de las que existen por otras a las cuales solemos llamar *nombres de las cosas.*

DE LO QUE SON LOS NOMBRES

Tales son las palabras *alma, espíritu, perfección, entendimiento.*

§.301. DE LO QUE SON LOS SUSTANTIVOS

Las cosas que existen en virtud de otras nos las solemos representar de dos maneras. A veces las consideramos por sí mismas como cosas que son diferentes de aquellas en virtud de las cuales existen; en cuyo caso la imaginación, que no percibe diferencia distinta alguna entre las cosas, no las distingue de las cosas existentes por sí mismas. Y debido a ella ocurre esto cuando se presenta a las virtudes, la erudición, la ciencia y otras cosas que existen en virtud del alma como a los actores en las piezas teatrales. Y en este caso no hay diferencia alguna entre los nombres de las cosas existentes por sí mismas y los de las que existen en virtud de otras. Pues, por ejemplo, la virtud no es una cosa que exista por sí misma, sino gracias al alma o, en general, a un espíritu. Sin alma o espíritu, no puede existir virtud alguna: de hecho, tampoco puede separarse del alma o del espíritu. Sin embargo, cuando se considera a la virtud por sí misma como una cosa diferente del alma o del espíritu en los que se encuentra, se le da un nombre como a una cosa existente por sí misma: pues ambos nombres, *virtud* y *alma,* de los cuales el segundo señala la cosa existente por sí misma, el primero en cambio la cosa existente gracias al alma, son de la misma especie. Y ésta es una de las especies de nombre, a saber, la especie de los *sustantivos,* con la que se significa a las cosas por sí mismas, sin referencia a las demás, ya existan por sí mismas o por otras.

§.302. DE LO QUE SON LOS ADJETIVOS

Después de esto se consideran también las cosas que existen por otras en la medida en que existan por otras. Y por eso, las cosas en virtud de las cuales existen reciben de ellas un nombre que indica una cosa existente por sí misma en la medida en que otra cosa exista por la misma. Y ésta es la segunda especie de nombres, a saber, la especie de los *adjetivos.* Por ejemplo, cuando considero la virtud como una cosa que existe en virtud de otra, a saber, en virtud del alma del ser humano, o de un espíritu, el alma, en virtud de la cual existe, recibe por ello, además de su sus-

tantivo alma, un adjetivo *virtuosa*. Y, por eso, estos adjetivos remiten siempre a algo diferente, y no pueden usarse jamas por sí solos. Pues cuando se habla de un virtuoso, tiene que ser nombrada o sobreentendida en todo momento una cierta persona en virtud de cuya alma existe la virtud.

§.303. ADVERTENCIA NECESARIA

Del mismo modo que encontramos que mediante esas cosas que existen en virtud de otras pueden a su vez existir unas terceras, por ejemplo, el grado de erudición por la erudición y ésta por el alma del ser humano, pueden también las cosas existentes por virtud de otras recibir, además de su sustantivo, un adjetivo de lo que existe por ellas. Por ejemplo, la erudición puede recibir a partir de su grado el adjetivo *grande* o *elevada*, de modo que se dice una *gran* o *elevada erudición*. Y ello ocasiona, en lenguas como la alemana en las que se pueden componer las palabras con facilidad, la formación de *adjetivos compuestos* tales como *supererudito*[16].

§.304. DIFERENCIA ENTRE LOS NOMBRES RESPECTO DEL NÚMERO DE LAS COSAS

Ambas clases de nombre están sujetas a modificaciones. Pues dado que el nombre suele señalar propiamente una especie o un género enteros, tiene que significar tanto una cosa de esta especie y género, como muchas y todas las cosas de esta especie y género. Para que se pueda diferenciar si solamente se habla de una cosa o de muchas, tiene el nombre que sufrir en el segundo caso algunas modificaciones. Así decimos *hombre* o *virtud* cuando hablamos de un hombre o de una virtud; decimos, en cambio, *hombres* o *virtudes* cuando hablamos de muchos hombres o de muchas virtudes. Y esta diferencia se fundamenta en el número de las cosas que se cuentan dentro de una especie o de un género.

§.305. DIFERENCIA RESPECTO DE SU CONEXIÓN

Además, todas las cosas se hallan conectadas entre sí, tal como se demostrará en su momento; en este punto se puede aceptar como algo fundamentado en la experiencia. Ahora bien, como cuando se habla hay que prestar muy frecuentemente atención a esta conexión, en algunas lenguas se modifican los nombres, en otras, en cambio, se hace uso de ciertas preposiciones a las que se suele llamar artículos. Por ejemplo, en castellano decimos el hombre, del hombre, etcétera. Al respecto se habla, sin embargo, más prolijamente en la gramática, materia que no tenemos pensado tratar aquí, si bien nos vemos obligados a decir algunas cosas sobre sus fundamentos.

§.306. DE LO QUE SON LOS PRONOMBRES

Para que no haya que repetir los nombres de las cosas en todo momento (cosa bastante enojosa) se crearon unas palabras que se pueden usar en lugar de éstos en semejantes casos y que se llaman *pronombres*. Tales son *éste, aquél,* etcétera. Estas palabras se las utiliza, por tanto, para evitar la molesta prolijidad que se originaría si hubiera que utilizar los nombres de las cosas mismas a los que sustituyen los *pronombres: yo, tú, mí, ti,* etcétera. Se ha conectado, finalmente, estas palabras con el nombre de las cosas para que el nombre de un género entero o de toda una especie pueda sustituir al nombre de una sola cosa, ya que no es posible dar un nombre propio a cada una de las cosas singulares, además de que se dan algunos casos en

[16] El término utilizado por Wolff en este punto es *hochgelehrt*.

los que no se quiere utilizar el nombre propio, como cuando éste es desconocido para aquellos a quienes se habla, o resulta inconveniente, por diversas razones, referirse a una persona con un nombre, y en otros casos similares.

§.307. DE LO QUE SON LOS VERBOS

Todo lo que encontramos en una cosa además de su esencia o bien son sus atributos, o bien sus cambios o bien su comportamiento respecto a los demás (§.33, 44, 72, 126 y 188). Y por eso en todos los juicios se trata de si una cosa posee éste o aquel atributo o ha producido ese cambio, esto es, ha hecho esto o aquello, ha sufrido éste o aquel cambio, posee una potencia o facultad para hacer y padecer esto o aquello, se comporta de éste o aquel modo respecto a las demás, así como todos sus contrarios. Ahora bien, para formular los juicios con palabras se necesitaban también palabras especiales mediante las que se indicara la conexión de los atributos con la esencia, los cambios con la misma además de sus acciones y pasiones. Los escritos en latín suelen llamar a éstas *palabras* en general; nosotros, siguiéndolos y considerando a las demás palabras que sólo se usan junto a otras, *verbos*[17].

§.308. DE LO QUE ES LA CÓPULA

Para expresar la conexión de la esencia con sus atributos y cambios y también con su comportamiento respecto de las demás cosa, se emplea el verbo ser: al cual se llama por ello *cópula*. Por ejemplo, digo que el hierro es maleable, donde la palabra "es" indica la conexión del hierro y de la maleabilidad, esto es, de la esencia de una cosa y de su atributo. Por eso, si se niega algo, la *negación* ha de contarse entre las cópulas, como cuando digo: el hierro no es sublimable, aquí la cópula "no" pertenece a la cópula "es".

§.309. SE OCULTA BAJO LOS VERBOS

Puesto que todos los juicios consisten en la unión o en la separación de dos conceptos (§.288), al expresar un juicio, habría de hallarse siempre presente la cópula, en el segundo caso ciertamente con la negación: a tales *expresiones* se las llama también *proposiciones* (§.3, cap. 2, Log.). Sin embargo, por mor de la concisión, se ha ocultado la cópula dentro del verbo y, por ello, en la mayoría de los casos ha de sobrentenderse. Por ejemplo, cuando digo: «la rosa florece» en lugar de «la rosa está floreciendo». Del mismo modo se dice que «el pío ama a *Dios*» en lugar de «el pío es amante de *Dios*» o «la persona que ama a *Dios*».

§.310. LOS VERBOS POSEEN UN SIGNIFICADO COMPUESTO

A partir de lo cual resulta evidente que los verbos tienen una significado compuesto, ya que significan a la vez la cópula y algo más mediante lo cual se indica el estado de una cosa junto con su esencia, como cuando en el ejemplo precedente se dice.

DE LO QUE SON LOS PARTICIPIOS

«El pío ama a Dios», la palabra *ama* significa lo mismo que la cópula *es* y la palabra *amante,* todo lo cual se refiere simultáneamente al estado del pío junto con su esencia. A tales palabras se las puede llamar *participios*.

---

17 Wolff utiliza aquí el doblete *Wörter* (palabras) y *Hauptwörter* (verbos) cuyo paralelismo fónico-semántico resulta difícilmente salvable en castellano.

§.311. DE LO QUE SON LOS ADVERBIOS

Además de las palabras enumeradas hasta ahora existen todavía otras mediante las que se significan las circunstancias y a las que se suele llamar por ello *adverbios*, ya que se colocan junto a los adjetivos y junto a los verbos. A este grupo pertenece la palabra *mañana* que significa una circunstancia del tiempo y se coloca junto a los verbos para indicar cuándo va a suceder algo, como cuando digo: «mañana se escribirá la carta».

§.312. LAS PREPOSICIONES

Están también las *preposiciones* que modifican a los nombres para indicar las circunstancias de las cosas y su comportamiento respecto a las demás o de las demás respecto a ellas. A tal grupo pertenece la palabra *con*, como cuando digo: «la carta se ha escrito con la pluma».

§.313. LAS CONJUNCIONES

Por último están las *conjunciones*, mediante las que se conectan entre sí las partes de un discurso. A este grupo pertenecen las palabras *y*, *pero* y similares.

§.314. SOBRE LAS INTERJECCIONES

Se les suele añadir a las palabras ciertos tonos mediante los que se da a entender los afectos o el estado anímico, tales como "¡Ay!", que se emplea al gemir como signo de la tristeza. A estas palabras se las llama *interjecciones* porque se colocan entre las demás sin añadir ningún significado al asunto del que éstas tratan.

§.315. DE POR QUÉ NO SE DICEN MÁS COSAS SOBRE EL LENGUAJE Y LAS PALABRAS

Habría que recordar aún muchas cosas, en parte sobre las palabras, en parte sobre las expresiones que se componen de ellas, en parte sobre todo el lenguaje en general, que también podrían utilizarse con provecho en otras parcelas de la filosofía: sin embargo, como esto nos desviaría bastante de nuestra meta y es asunto de la gramática general, se hablará mejor de ello en otro momento y en otro lugar. Me conformo con haber mostrado aquí el fundamento de las diferentes especies y palabras que nos ayuda a un mejor entendimiento de algunas cosas del alma.

§.316. DIFERENCIA ENTRE EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO Y EL INTUITIVO

Hay que señalar que las palabras son el fundamento de un tipo especial de conocimiento al que llamamos *simbólico*. Pues las cosas nos las representamos o por sí mismas o mediante palabras u otros signos. Por ejemplo, cuando pienso en un hombre que está presente y tengo a la vez su imagen ante mis ojos, me estoy representando a esta persona. Cuando, sin embargo, pienso de la virtud lo siguiente: que es una disposición que regula las acciones de acuerdo con la ley de la naturaleza, me represento la virtud mediante palabras. El primer conocimiento se llama *conocimiento intuitivo*, el segundo es el *conocimiento simbólico*.

§.317. ADEMÁS DE LAS PALABRAS, QUÉ OTRO TIPO DE SIGNOS SE EMPLEAN EN EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

Digo que en el conocimiento simbólico nos representamos las cosas mediante palabras u otros signos. A quienes no se les ocurra ningún ejemplo podría resultarles oscuro saber qué tipo de signos pueden ser éstos. A los que deseen en este punto una

ilustración les remito en primer lugar a los números. Al respecto se sabe que cada número tiene su nombre particular y también su signo especial al que llamamos *cifra*. Por ejemplo, el número que se llama *nueve*, se significa con la cifra 9. Los romanos y otros pueblos emplean en lugar de cifras letras; así, los primeros escriben nueve con las letras IX. Dentro del Álgebra se alcanza una luz mayor sobre tales signos, ya que en ella no sólo se indican con letras las cantidades, ya sean números, líneas o grados, que se pueden representar con números o líneas, sino que además se tienen otros signos mediante los cuales se indican sus conexiones y proporciones recíprocas. Dentro de la Astronomía los planetas no sólo tienen sus nombres, sino también sus signos, por ejemplo, la Luna tiene este signo ☾, Venus éste ♀. Ejemplos similares se encuentran también dentro de la Química, y los alquimistas representaron sus procesos mediante símbolos. También la danza tiene hoy en día sus signos, inventados por el maestro francés de danza *Feuillet* [18], mediante los cuales se puede trazar con distinción todo un baile. Las notas musicales son también un ejemplo de lo mismo, y en la Lógica, dentro de la doctrina del silogismo, se encuentra uno en el que hay que detenerse (§.15, cap. 4, Log.): tal como se seguirá aclarando posteriormente.

§.318. DIFERENCIA ENTRE SIGNOS. LO QUE ES EL ARTE CARACTERÍSTICA

Entre los signos se da una gran diversidad. Pues algunos signos sólo sirven para abreviar. Entre éstos se encuentran los químicos, que no tienen otra utilidad que posibilitar la escritura simplificada de las fórmulas y de las operaciones. Del mismo tipo son los signos astronómicos que se emplean en los tratados por mor de la brevedad. Otros signos sirven para ocultar lo que se quiere decir de modo que no lo pueda descifrar cualquiera. A esta clase pertenecen los signos de los códigos secretos que no entiende más que aquel que posee la clave que le desvela el significado, o cuando se dan reglas para llegar al mismo, a no ser que uno posea la técnica para descifrar escritos secretos y los signos sean de tal naturaleza que su significado pueda extraerse sin necesidad de clave. Precisamente a este grupo pertenecen los símbolos con los que los alquimistas ocultan sus fórmulas. Otros signos son útiles para presentar distintamente a los demás alguna cosa. Y entre éstos hay que contar los signos actuales de la danza mediante los cuales se puede trazar en una cuartilla, en su debido orden, todo lo que el bailarín tiene que tener en cuenta durante un baile completo. También a este grupo pertenecen los signos de la doctrina de los tipos de silogismos mediante los que se representa aquello a lo que hay que prestar atención en cada deducción. Finalmente, algunos signos sirven para inventar, así son los que se hallan dentro del Álgebra y de los que, en cierta medida, son un ejemplo las cifras. Y para este último fin tienen los signos mucho que decir y están más ligados que los restantes a reglas que pertenecen a una ciencia especial a la que llamo *arte característica*, que hay que contar, sin embargo, hasta el momento entre las ciencias que se buscan.

§.319. UTILIDAD DEL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

El conocimiento simbólico posee muchas ventajas frente al intuitivo cuando éste no es completo, esto es, coloca distintamente ante los ojos todo lo que una cosa encierra en sí, cómo está conectada con las demás y cómo se comporta respecto de ellas. Pues dado que nuestras sensaciones son en su mayor parte confusas y oscuras (§.199 y 214), las palabras y los signos sirven a la distinción al dife-

[18] Raoul-Auger Feuillet, autor de *Chorégraphie ou art de décrire la dance par caractères, figures et signes démonstratifs*, 1700.

renciar mediante ellos lo que encontramos de diverso en cada una de las cosas y en la relación entre las mismas. Ahora bien, como mediante este procedimiento se esclarece la semejanza que ha de hallarse entre las diferentes cosas particulares (§.18), se llega de este modo a los conceptos universales (§.182). Y el conocimiento universal se hace por tanto distinto merced a las palabras (§.206). Posteriormente se aclarará aún más lo útil que resulta el conocimiento universal.

§.320. INCONVENIENTES DEL MISMO

Sin embargo, el conocimiento simbólico también puede causar algún perjuicio cuando no se presta la suficiente atención y se tienen por conocimiento palabras vacías a las que no corresponde ningún concepto y se hacen pasar palabras por cosas: asunto que he tratado profusamente en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (§.6 ss., cap. 1).

§.321. UTILIDAD A LA HORA DE FORMULAR JUICIOS

Las palabras y los signos sirven especialmente para alcanzar la distinción cuando se formulan juicios. Pues como cuando se formula un juicio se trata principalmente de que se distinga de la cosa misma el atributo, el cambio, el efecto o el comportamiento frente a las demás, que se atribuyen o niegan a una cosa, y se considere la conexión de estas dos cosas diversas (§.288), para alcanzar la distinción en el juicio dentro del conocimiento intuitivo no sólo se requiere que se represente ordenadamente la diferencia entre los conceptos que se separan o conectan, sino también la acción del alma mediante la que ésta examina el asunto. Las palabras muestran en sí la conexión o separación de los conceptos (§.309); es así que en el conocimiento simbólico se muestra la diferencia entre los juicios y los simples conceptos más claramente que en el intuitivo (§.316) y es por ello mayor su distinción (§.206).

§.322. DE POR QUÉ PREFERIMOS EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO AL INTUITIVO

Por ello ocurre también que tan pronto como nos formamos un concepto universal de una especie de cosas de las que vemos una o la percibimos de algún otro modo, o simplemente notamos algo con distinción o formulamos un juicio sobre alguna cosa, progresamos del conocimiento intuitivo al simbólico, bien sea que hablemos para nosotros mismos o bien que por lo menos pensemos las palabras necesarias para ello.

§.323. DIFERENCIA ENTRE LAS PALABRAS. DE LO QUE SON LOS NOMBRES

Sin embargo, como las palabras que significan una cosa no representan con distinción nada de ella, (pues, por ejemplo, la palabra *verdad* no nos representa nada de la verdad), y la palabra es por ello sólo comprensible en la medida en que recordemos que significa una determinada cosa de la que tenemos el concepto (§.248), esto es, en la medida en que recordemos el conocimiento intuitivo (§.316), así el conocimiento simbólico que se fundamenta en la lengua coloquial no posee por sí mismo ni certeza ni claridad.

§.324. DE CÓMO ALCANZA EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO CLARIDAD Y DISTINCIÓN

También es posible llevar al conocimiento simbólico claridad y distinción y que éste ponga delante de los ojos precisamente lo que se halla en una cosa y que

mediante ello se la distinga de las demás de modo que cuando, según esto, se comparan signos compuestos, que equivalen a conceptos, se pueda percibir también a partir de lo mismo la relación de las cosas entre sí. Ejemplos de ello se tienen en el Álgebra, tal como se trata hoy en día por los entendidos, y en los nombres de los tipos de silogismo (§.15, cap. 4, Log.). Sin embargo, el arte de conectar los signos, al cual se puede llamar *arte combinatoria característica* nos falta por el momento tanto como el arte característica, si bien no pueden ser estudiados separadamente caso de que se los quiera estudiar en profundidad. Por ello, como actualmente hay poca gente que se pueda formar un concepto de este arte, las ciencias, empero, no están en modo alguno en situación tal que se puedan separar completamente sus conceptos de todas las imágenes de los sentidos y de la imaginación y se los pueda convertir en simples signos mediante cuya adecuada conexión es deducible toda posible verdad, no se puede en este punto hablar al respecto. De una carta del señor von *Leibniz* a *Oldenburg* del año 1675[19] reproducida por *Wallis* en la tercera parte de sus obras (p. 621) se trasluce que aquél tenía un concepto de este arte que concibió como una *ars characteristica combinatoria,* la cual sería diferente de la usual *ars combinatoria*: a la cual llegó sin duda a través del Álgebra. Y en las *Miscellanea Berolinensia* (p. 23[20]) muestra claramente haber tenido un concepto al respecto. Sin embargo, el actual estado de imperfección de las ciencias no le ha permitido pensar ningún ejemplo de este arte. Lo llama también *Speciosa generalis* y al francés *Remond* le dijo en una carta[21] que si fuera más joven, tuviera menos que hacer y contara con la ayuda de gente aguda, se atrevería a dar una muestra de ello. Cfr. *Recueil de diverses pieces par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton,* t. 2, p. 130. En cambio, en otra carta al mismo *Remond* fechada el 14 de marzo de 1714[22] (p. 39), considera el asunto como algo difícil de suyo, y no es por ello de extrañar que no emprendiera la tarea a pesar de que ya había pensado en ella en el año 1675.

§.325. DE LO QUE ES LA EXPERIENCIA. DIFERENCIA ENTRE EXPERIENCIA COMÚN Y EXPERIMENTO

Al conocimiento que alcanzamos al prestar atención a nuestras sensaciones y a los cambios del alma lo solemos llamar *experiencia*. Y lo llamamos *experiencia común* cuando las sensaciones se dan por sí mismas; *experimento,* en cambio, cuando llegamos a ellas mediante nuestro esfuerzo. Por ejemplo, el cielo se cubre de nubes sin que nosotros hagamos nada y vemos las nubes borrascosas sin haber tenido previamente la intención de verlas. Cuando, según esto, presto atención a lo que veo, y soy consciente de que el cielo está cubierto de nubes borrascosas, se trata de una experiencia común. Por el contrario, cuando extraigo mediante una bomba el aire de una esfera de cobre o de vidrio para ver si pesa menos que cuando estaba llena de aire, estoy haciendo un experimento: pues alcanzo este conocimiento esforzándome. Sin nuestra participación no llegaríamos a ver jamás seme-

---

[19] Carta fechada exactamente el 28 de diciembre de 1675 y contenida en el vol. I, pp. 83-84 de los *mathematische Schriften* de Leibniz editados por Gerhardt.

[20] *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum*, vol. I, Berlín, 1710, pp. 22-26. Se trata de la «Annotatio de quibusdam Ludis». Según Charles A. Corr, editor de la *Metafísica alemana* de Wolff, éste se referiría propiamente al «Symbolismus memorabilis calculi algebraici et infinitesimalis», Gerhardt, vol. V, pp. 377-382.

[21] Fechada el 10 de enero de 1714 y contenida en Gerhardt, vol. III, pp. 605-607.

[22] Gerhardt, III, pp. 611-613.

jantes cosas, ya que la naturaleza no combina esferas, bombas de aire y balanzas, y mucho menos bombea hacia fuera el aire de las esferas y las coloca en las balanzas.

§.326. DE LO QUE HEMOS DE HACER EN LAS EXPERIENCIAS

En las experiencias, por tanto, no podemos hacer otra cosa que notar cuidadosamente todo lo que se distingue entre sí bien en la sensación de lo que se halla fuera de nosotros, o bien en el estado de nuestra alma, y llamarlo todo con su nombre correcto de manera que no mezclemos con la experiencia nuestras fantasías y opiniones preconcebidas, y de este modo intentar conquistar algunos principios del conocimiento que no están fundamentados en las cosas. Más adelante tendremos un claro ejemplo en la armonía del cuerpo con el alma (§.529 y 534).

§.327. DE QUÉ DESTREZA SE REQUIERE PARA ELLO

Para ello se requieren más destrezas de las que en principio pudiera pensarse. Pues aquí se exige seriamente una profundidad (§.209) que no se alcanza sin mucho ejercicio y que, no obstante lo cual, no consiguen todos en el mismo grado. Además, ha de *dominarse muy bien la lengua*, esto es, han de poseerse conceptos claros de todas las palabras y especialmente aquellos que la costumbre conecta con éstas. Lo cual, debido a la semejanza de las cosas, o también a circunstancias ajenas bajo las que se oculta lo que pertenece al concepto (§.8, cap. 1, Log.) y al consiguiente surgimiento de la *inconstancia en el habla*, ya que las palabras no se toman siempre con exactamente el mismo significado, no es cosa fácil. Aún más difícil resulta la cuestión, sin embargo, cuando han de tenerse tantos conceptos distintos de todo como son necesarios para el asunto (§.18, cap. 1, Log.): mediante los que se logra evitar la inconstancia en el habla y se previene todo malentendido por parte de los demás. Finalmente ha de liberarse a la propia mente de todos los pensamientos que se tenían de una cosa para que no nos propongamos considerarlos como prueba de nuestras opiniones previamente concebidas y, de acuerdo con ello, las proposiciones nuestras que suponemos fundamentadas en la experiencia las aceptemos como experiencias y las tengamos por tales, lo cual suele suceder de ordinario. Todo esto que he dicho de la destreza exigida para la experiencia resulta evidente de lo que precede (§.325).

§.328. OBJECIÓN JUNTO A SU RESPUESTA

Sin embargo, respecto de lo dicho últimamente podría surgir alguna duda, pues se diría que es bueno que se tenga el propósito de considerar la experiencia como prueba de una opinión. Y se me podría presentar mi propio ejemplo, pues idéntico propósito me ha impulsado a mí a observar más detenidamente el anillo o luz que se produce alrededor de la Luna durante los eclipses totales del Sol (§.253, Astron.). Sin embargo, no me resulta difícil resolver esta duda. Se puede, desde luego, y es bastante recomendable, que ante las opiniones preconcebidas se reflexione bien qué habría de darse en la experiencia para que éstas estuvieran fundamentadas en ella, y de darse la ocasión, se atienda a si éstas son o no perceptibles. Igualmente se opera bien cuando se atiende a lo que otros dicen haber observado y, dada la ocasión, se mira a ver si uno encuentra lo mismo. En este caso, empero, no nos hallamos invadidos por una opinión preconcebida y no recurrimos, por tanto, a la experiencia pretendiendo interpretarla como una demostración de la misma, sino que observamos la cuestión de que se trate con una mente completamente abierta. Comparamos mentalmente sólo aquello que encontramos con lo que nos hemos propuesto buscar: a partir de lo

cual no puede surgir confusión alguna, sino más bien una mayor distinción (§.206). En ello se muestra con absoluta claridad la diferencia entre los dos casos. En el primero estamos ansiosos de que la cosa salga y se muestre tal como nos gustaría, y por ello nos agrada cuando resulta así; y nos molesta, en cambio, cuando se produce el contraejemplo. Por el contrario, en el segundo caso nos es indiferente que la cosa salga como quiera: nos interesa tan poco una como la otra.

§.329. DE QUÉ TIPO DE CONOCIMIENTO SE OBTIENE POR EXPERIENCIA

Mediante la experiencia alcanzamos en parte conceptos y en parte juicios. En los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento*, caps. 1 y 5, me he referido con detalle a lo que hay que tener en cuenta en ambos casos para no equivocarse; no vaya a creerse, sin embargo, que esta materia se ha agotado allí. El *arte de la observación y el de la experimentación* son tan profusos en reglas que con ellas se puede constituir una parte especial de las ciencias. Y sería de gran utilidad si se llevara a cabo, ya que mediante la experiencia obtenemos muchos conocimientos. No sólo en los astrónomos, también en algunos diligentes científicos naturales encontramos ejemplos maravillosos de observaciones y experimentos en los que una buena cabeza detecta reglas generales que empujan a la reflexión. Para este fin también pueden ser de utilidad mis experimentos, mediante los cuales abro el camino al examen profundo de la naturaleza y el arte, y en los que, entre otras cosas, también me he propuesto exponer las cuestiones de tal forma que a partir de ellas se pueda aprender en el acto el procedimiento para organizar adecuadamente los experimentos.

§.330. DE DÓNDE PROCEDE LA CERTEZA DE LA EXPERIENCIA

Si bien es cierto que no pretendo aquí remediar las carencias que hasta ahora padecen *el arte de la observación y el de la experimentación*, he de mostrar, no obstante, de dónde procede la certeza de la experiencia: pues quien quiere conocer el alma tiene que saber mostrar el fundamento cuando se habla de algo que la atañe. Los conceptos son ciertos cuando conocemos su posibilidad (§.5, cap. 9, Log.). Ahora bien, como la experiencia nos muestra que existen esas cosas de las que nos suministra un concepto, conocemos también a su través que son posibles (§.15). Los juicios son ciertos cuando a las cosas les corresponde o puede corresponder lo que les atribuimos (§.6, cap. 9, Log.). Cuando formulamos un juicio sirviéndonos de la experiencia, sabemos a partir de él que a una cosa le ha correspondido esto o aquello y es, por tanto, claro también que ello le puede corresponder (§.15). Sin embargo, como en los juicios todo lo que se afirma de una cosa se expresa bajo ciertas condiciones (§.6, cap. 3, Log.), no es seguro que algo vuelva a suceder hasta que se den las mismas condiciones, esto es, en *casos semejantes* (§.18). Por ejemplo, veo que el hierro se vuelve incandescente en la fragua cuando se coloca sobre carbón al que se mantiene al rojo vivo con un fuelle. A partir de lo cual juzgo: el hierro puede ponerse incandescente. Sin embargo, este juicio no es absolutamente verdadero. Pues no tengo esperanza de que ello se produzca hasta que no vea colocado el hierro sobre un fuego intenso.

§.331. DE QUÉ CERTEZA SE HALLA EN LAS ACCIONES DE QUIENES SE FÍAN DE LA EXPERIENCIA

Por eso sucede que aquellos que se limitan a fiarse de la experiencia y prestan atención a la misma, esperan los casos semejantes, y *la espera de casos semejantes*

es el fundamento de todas sus acciones. Ahora bien, si supieran distinguir correctamente esto, es decir, si tuvieran por lo menos un concepto claro al respecto (§.198), su pretensión sería certera: pues es correcto que en casos semejantes acaezcan las mismas cosas (§.10). Sin embargo, como el concepto al respecto es frecuentemente muy oscuro en su mayor parte, a veces incluso absolutamente incorrecto, ya que se lo determina mediante circunstancias ajenas que sustituyen ante los ojos a las verdaderas, el resultado de la empresa es a menudo muy dudoso y frustra a quienes creen estar más ciertos. Ejemplos al respecto se producen diariamente en la vida del hombre.

§.332. DE QUÉ IMPORTANCIA TIENE

Lo que he dicho es de gran importancia ya que la mayor parte de los seres humanos, también aquellos mediante cuyo consejo se rige el mundo, se basan en sus ocupaciones en la experiencia, y los que velan por la salud humana no poseen actualmente fundamento más seguro para sus tareas de cura que ésta. A partir de lo cual resulta evidente lo necesario que sería que se intentase mejorar el arte de la observación (§.329) y que nos ejercitáramos en él desde jóvenes.

§.333. DE CÓMO ES POSIBLE QUE NOMBREMOS A UNA COSA CON SU NOMBRE

Cuando se nos presenta una cosa que ya habíamos visto o percibido por algún otro sentido y cuyo nombre hemos oído también e incluso pronunciado, si atendemos al concepto, nos vendrá también a las mentes el nombre (§.238). Y al asegurarnos nuestra memoria de que a esa cosa le corresponde este nombre (§.249), lo hacemos nuestro y pensamos o decimos, por ejemplo, esta cosa es una paloma. Al juzgar, por tanto, que a una cosa le corresponde este nombre (§.288), juzgamos primeramente que a esa cosa le pertenecen éstas o aquellas notas y nos viene a las mentes un juicio universal: a aquello que posee estas notas, le corresponde este nombre o tiene la esencia que indica este nombre. A partir de lo cual surge finalmente nuestro juicio presente: esta cosa tiene este nombre, o también, tiene la esencia que indica este nombre. Así, en el ejemplo de la paloma, veo su figura y, una vez que le presto atención, juzgo que esta cosa tiene esta figura. Luego concluyo que lo que tiene esa figura es una paloma. A partir de lo cual formo un juicio y afirmo: esta cosa es una paloma.

§.334. SE ACLARA AÚN MÁS

Si alguien pusiese en duda que nuestros pensamientos fueran realmente tan complicados cuando vemos una paloma y pensamos que es una paloma, es fácil convencerlo de ello. Del mismo modo que todo posee su razón suficiente por la cual es (§.30), igualmente ha de poder mostrarse una razón suficiente por la cual se nos ocurre el pensamiento: «esto es una paloma». Ahora le pregunto yo al que duda de lo que digo si se le ocurriría este pensamiento sin ver la paloma. No hay ciertamente nadie que no responda a esta pregunta con un no. Pertenece, por tanto, a la razón suficiente de este pensamiento el que vea la paloma. Me estoy refiriendo aquí simplemente al caso en que veo la paloma y pienso que es una paloma. Pues en otros casos este mismo pensamiento puede muy bien tener otros fundamentos. Ahora pregunto además si se alcanzaría el pensamiento: «esto es una paloma», si no se prestara atención a su figura y se conectara ésta con la, por lo demás oscuramente representada, esencia, esto es, si no se formulase el juicio:

«esta cosa tiene esta figura» (§.288). Quien considere el asunto con detenimiento y compare el estado actual del alma con otro en el que también vio una paloma, pero no pensó: «esto es una paloma», comprenderá rápidamente que tiene que juzgar que esta cosa posee esta figura cuando le venga a las mientes el pensamiento: «esto es una paloma». En efecto, la experiencia muestra que podemos ver una paloma y a veces venirnos el pensamiento de que es una paloma y otras veces no, a pesar de que conozcamos ya el nombre y no pueda por ello echarse la culpa ni a la imaginación ni a la memoria. Tiene por ello que haber algo en la primera situación que enseñe alguna cosa a nuestro pensamiento, de cuyo origen estamos hablando, que no se da en la segunda. Si investigamos la diferencia, encontraremos que en un caso juzgamos que la cosa tiene una determinada figura y en el otro no juzgamos nada, sino que nos conformamos con el mero contemplar (§.289). A la luz de lo cual me parece que resulta claro que a la razón suficiente del pensamiento «esto es una paloma» pertenece el juicio «esta cosa tiene esta figura». Finalmente, si pregunto si a uno se le ocurriría el pensamiento «esto es una paloma» no habiendo escuchado el nombre «paloma» jamás, ni habiéndola visto ni formulado el juicio: «lo que posee esta figura es una paloma» ni tampoco fuera consciente de haber formulado un juicio similar con anterioridad, entonces se comprenderá, como en el caso anterior, que si alguien careciera de estos tres pensamientos, sería imposible que le viniera a las mientes el pensamiento del que hablamos: pues se acordará de casos similares, dado que el asunto no funciona cuando falta uno, o incluso cuando, estando ducho en el conocimiento distinto, sabe mostrar la razón de por qué no funciona. Así pues, todo ello pertenece también a la razón suficiente de nuestro pensamiento; consiguientemente no he dicho nada que no estuviese fundamentado en la experiencia. Efectivamente, si me fuese requerido, mostraría también la razón suficiente de por qué no puede faltar ninguno de éstos, lo cual ha sido considerado prolijamente, cuando el pensamiento, que ya he repetido tan a menudo, deba tener una razón suficiente.

§.335. UTILIDAD DE LA ACLARACIÓN

Espero que este sencillo ejemplo arroje luz sobre cómo hay que organizar la investigación en otros casos para analizar lo múltiple que se halla envuelto en un pensamiento. Según lo cual, basta con considerar una pequeñez que es de gran importancia. Sé bien que la mayoría de la gente suele ilustrar las cosas sencillas con ejemplos retorcidos, de manera que se las tenga por tanto más importantes: mi estilo, sin embargo, me lleva a reafirmar las cosas más importantes con los ejemplos más corrientes, de modo que aquéllas se entiendan mejor (§.159).

§.336. DE LO QUE OCURRE EN ESTE CASO CUANDO TENEMOS UN CONCEPTO DISTINTO

Cuando tenemos un concepto distinto de la cosa que se nos presenta, percibimos en ella, si prestamos antención, las notas que tomadas conjuntamente constituyen el concepto (§.13, cap. 1, Log.). Llegamos a la conclusión de que: esa cosa a la que le corresponde este concepto es aquella a la que se le atribuye este nombre. Y por eso pensamos y decimos: «a esta cosa le corresponde este nombre». Por ejemplo, veo que la mesa tiene cuatro lados y formulo, por tanto, el siguiente juicio: «la mesa tiene cuatro lados». Recuerdo que alguna vez oí: «lo que tiene cuatro lados es cuadrado». Y por eso afirmo: «la mesa es cuadrada». Del mismo modo compruebo que por la noche, cuando sale la Luna, puedo ver todas las cosas a mi alre-

dedor y afirmo por ello: «la Luna hace visibles las cosas que nos rodean». Reparo en que alguna vez aprendí que: lo que hace visibles las cosas que nos rodean es la luz. Y afirmo, por ello: «la Luna es una luz».

§.337. DE CÓMO CONSTRUIMOS JUICIOS UNIVERSALES EN LOS CASOS PRECEDENTES

Una vez que nos hemos formado un juicio universal sobre una cosa y se nos presenta otra de la misma especie, solemos aplicar de forma parecida este juicio a la nueva cosa. Ya que nuestros pensamientos se suceden los unos a los otros en este orden. El juicio lo captamos o producimos de la siguiente manera: esta cosa (que se nos está presentando) es de esta especie. Entonces nos viene a las mientes: todas las cosas de esta especie tienen esta naturaleza. Y por eso juzgamos que también la cosa presente ha de tener la misma naturaleza. Por ejemplo, veo que Ticio le da algo voluntariamente a una persona necesitada. Entonces pienso: «quien le da algo voluntariamente a una persona necesitada es alguien generoso». Y entonces formulo el juicio: «Ticio es generoso».

§.338. DE CÓMO FORMULAMOS JUICIOS SOBRE CIERTAS CONDICIONES

Lo mismo suele suceder cuando hemos sabido algo de una cosa dadas ciertas circunstancias o bajo ciertas condiciones y encontramos que la cosa vuelve a hallarse bajo estas circunstancias. En este caso, nuestros pensamientos se suceden en este orden. La experiencia nos enseña o lo deducimos por otras razones que: esta cosa se encuentra en estas circunstancias. Entonces pensamos (§.238): «cuando esta cosa se halla en estas circunstancias, sucede esto o aquello». Y entonces formulamos el juicio: «sucederá esto o aquello». Por ejemplo, he visto que cuando llueve con intensidad, se forman charcos. Si veo ahora que está lloviendo con intensidad, pienso: «cuando llueve intensamente, se forman charcos». A partir de lo cual formulo el juicio: «se van a formar charcos».

§.339. DE CÓMO SE DEMUESTRAN AMBAS COSAS

Del mismo modo que he mostrado antes (§.334) detallada y prolijamente que los pensamientos se suceden en un orden peculiar, y que el tercero tiene lugar gracias a los dos que lo preceden, también se podría mostrar aquí en nuevos casos el juicio expresado una vez si no fuera porque lo puede hacer cada uno por su cuenta siguiendo las indicaciones dadas en el parágrafo mencionado.

§.340 DE LO QUE SON LOS SILOGISMOS

Al hecho de obtener una proposición a partir de otras dos diferentes le llamamos *inferir*, y a la inferencia misma *silogismo*: la estructura de los silogismos se ha tratado exhaustivamente en los *Pensamientos racionales acerca de las potencias del entendimiento*, cap. 4.

§.341. UTILIDAD ESPECIAL DE LOS SILOGISMOS

Como ya hablé allí de la múltiple utilidad de los silogismos dentro de las ciencias, no es preciso que lo repita aquí. He de tratar ahora, empero, de una utilidad especial de los mismos en la que no había pensado nadie con anterioridad a mí y de la que hablé por primera vez en mi *Lexicus* matemático bajo el término *Demonstratio*, después de haberla mencionado en la *Ratio Praelectionum* (secc. 2, cap. 3, §.20, p. 147). A saber: los silogismos sirven para que comprendamos cómo deriva un pensamiento de otro en una sucesión fija, y que de este modo se pueda mostrar

el fundamento de todos los pensamientos que han surgido de otro, además de que nos representan algo que no estaba presente a nuestros sentidos.

§.342. SE MUESTRA EN UN EJEMPLO

Dado que en este contexto mi intención primordial consiste en hacer ver cómo mostrar el fundamento de los cambios que acontecen en nuestra alma, esto es, cómo un pensamiento se deriva de otro, considero necesario ilustrar con un ejemplo esa utilidad de los silogismos hasta ahora jamás percibida. Supongamos que Ticio se despierta temprano, oye cinco campanadas y se levanta. Se viste, realiza las plegarias matinales, lee la Biblia, estudia una libro, etcétera. Ahora supongo, por mor de la distinción, que todo ello ocurre de un modo reflexivo, es decir, que Ticio quiere hacer todo lo que hace. Se plantea por tanto la pregunta de cómo es posible que se le ocurra todo de modo sucesivo. Afirmo que es posible gracias a los silogismos, tal como los he tratado en la Lógica y explicado en mis *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento*. A saber: Ticio oye en la cama las cinco campanadas y formula el siguiente juicio: «acaban de dar las cinco». Recuerda su premisa: «me levanto cuando son las cinco». A partir de lo cual concluye: «ahora me quiero levantar». Ejecutando su voluntad es consciente de ella, esto es, sabe: «ahora me levanto». Por eso, si alguien le pregunta por lo que hace, responde lo que ha pensado, a saber: «me levanto». Este pensamiento le trae a su vez a la memoria la premisa que formuló una vez y que repite diariamente. «Cuando me levanto, me tengo que vestir». A partir de lo cual concluye: «me tengo que vestir». Por eso, si alguien le pregunta al levantarse por lo que quiere hacer, responde en el acto con lo que ha pensado, a saber: «me quiero vestir». Una vez que ha ejecutado asimismo este deseo, es consciente de ello, esto es, piensa: «me he vestido». Pues caso de que alguien le pregunte por lo que ha hecho, responderá en el acto: «me he vestido». Con ello le vendrá otro propósito a la memoria: «cuando me haya vestido, quiero rezar las plegarias matinales». A partir de lo cual concluye: «quiero rezar las plegarias matinales». Una vez que también ha llevado a cabo este propósito, es consciente de su ejecución, esto es, piensa: «he rezado las plegarias matinales». Este pensamiento le recuerda un propósito que se marcó hace tiempo: «cuando haya rezado las plegarias matinales, quiero leer la Biblia». Y a partir de ello concluye: «quiero leer la Biblia». Llevando a cabo su voluntad, es consciente una vez más de ella, esto es, piensa: «he leído la Biblia». Con lo cual le viene a las mientes otro propósito: «cuando haya leído la Biblia, quiero estudiar este libro». Y así se suceden los pensamientos hasta que se ven interrumpidos por una sensación nueva que nos transporta, como anteriormente las campanas del reloj, a otros pensamientos que ya no están conectados con el precedente del mismo modo.

§.343. PRIMERA OBSERVACIÓN AL RESPECTO

En el ejemplo anterior encuentro varias cosas sobre las que hay que llamar la atención. Pues aunque es bastante corriente, encierra de hecho muchas cosas en su trasfondo. En principio, hay algunos que encuentran dificultades en estos pensamientos: como si nuestra alma no realizase realmente todos estos silogismos, ya que no piensan todas las proposiciones con las palabras que las hemos expuesto nosotros. Sin embargo, en este punto no hay que olvidar, ante todo, que no se habla de las palabras sino de las cosas que estas palabras significan. No es necesario que yo, por ejemplo, al oír cinco campanadas, piense estas palabras, «y ahora dan las cinco o son las cinco», sino que basta con que las oiga dar, sea consciente de ellas y recuerde vaga y

mentalmente el significado de los golpes de la campana. Pues éstos son los pensamientos a los que me suelo referir con las palabras «y ahora dan las cinco» (§.288 y 289). Del mismo modo, no se requiere que al recordar mi propósito de levantarme a las cinco piense las palabras: «quiero levantarme cuando den las cinco», sino que basta con que me represente el estado en que me encontraba cuando concebí ese propósito: pues en esta representación se contiene lo que significan esas palabras, aunque la representación sea bastante oscura (§.199). Sin embargo, el hecho de que las representaciones a las que corresponden las palabras antes (§.342) referidas tengan, en general, que acontecer en el alma y tengan que sucederse en el mismo orden en el que colocamos las proposiciones, puede mostrarse como anteriormente (§.334). En efecto, cada pensamiento ha de tener su razón suficiente (§.30). Pruébese, sin embargo, a dejar de lado una de las proposiciones anteriores, no se podrá entonces mostrar de modo comprensible cómo se ha llegado a éste o ese pensamiento. Por ejemplo, supóngase que alguien no tuviera el propósito de levantarse a las cinco, esta persona tampoco tendría la voluntad de levantarse al oír que dan las cinco: más bien aducirá esto como causa de por qué no se levanta si se le pregunta al respecto o se le dice que se levante. Supóngase que alguien no recuerda su propósito cuando oye dar las cinco, éste seguirá acostado y si alguien le pregunta por qué no se ha levantado, no dará otra razón sino que se le olvidó. Quien se tome la molestia de analizar el resto de los silogismos, se dará cuenta de que en los demás ocurre lo mismo.

§.344. SEGUNDA OBSERVACIÓN

Acaso algunos tengan estos análisis de los pensamientos por sutilidades inútiles al fijarse sólo en el ejemplo, el cual les convierte el asunto en despreciable por vulgar. Ahora bien, podría fácilmente haber elegido un ejemplo elevado de una gran penetración dentro de las ciencias en vez de este tan corriente: pues igual que la naturaleza observa idénticas reglas cuando los niños juegan y cuando actúa seriamente en la producción de sus cambios, así se comporta también con los pensamientos. Sin embargo, habría yo actuado entonces en contra de lo que afirmé con anterioridad (§.159). Por lo tanto, en lo que respecta a la utilidad de este análisis, con él aprendemos a distinguir con precisión la experiencia de lo que se deduce de ella, de modo que no se nos escapen subrepticiamente fundamentos del conocimiento: lo cual es una tarea muy necesaria (§.326) y, tal como nos enseña la experiencia, algo de lo que a menudo carecen aquellos que se dicen los más experimentados. En efecto, precisamente en esto consiste la sagacidad que anteriormente (§.327) hemos exigido, y el análisis del que hablamos es a la vez el medio mediante el que se consigue aquélla. Además de éste, se pondrá también de manifiesto un uso especial dentro de la Ética, ya que es necesario prestar atención a cómo se derivan los pensamientos unos de otros, no solamente cuando se quiere conocer uno a sí mismo y a los demás, sino también cuando se quiere comprender de dónde proceden los obstáculos que se interponen a las virtudes, y en algunos otros casos. Dado que no sólo he llamado la atención, en el lugar anteriormente citado (§.341) de mi *Lexicus* matemático, sobre el hecho de que en las demostraciones matemáticas nuestros pensamientos se suceden los unos a los otros precisamente en este orden, sino que también lo he demostrado en la *Ratio Praelectionum* (secc. 1, cap. 2, §.38, p. 35), este análisis de los pensamientos sirve también para que aprendamos a entender correctamente la naturaleza interna de una demostración, y comprendamos tanto mejor que el demostrar no vale sólo para los números y las figuras geométricas, ya que también tiene lugar en las ocupaciones más vulgares y viciosas, que el arte de la demostración

es absolutamente idéntico al arte de pensar y no encierra en sí nada artificioso. Una utilidad particular y no menos importante de este arte consiste en que con él se pueden evitar muchos prejuicios que de otro modo se deslizarían subrepticia e imperceptiblemente cuando se investiga la procedencia de cada pensamiento. Es así que ha de estimarse este ejemplo corriente dada su profundidad.

§.345. DE SI SE PUEDE EJECUTAR UN SILOGISMO ANTES DE CONOCERSE LA CONCLUSIÓN

Contra nuestro ejemplo se da el prejuicio generalizado de que no podríamos llevar a cabo ningún silogismo mientras no nos sea dada la conclusión con el término medio: a partir de lo cual se extrae, además, la consecuencia de que las deducciones formales no sirven para descubrir nuevas verdades. Nuestro ejemplo muestra lo contrario. Pues en él obtuvimos la segunda premisa del primer silogismo mediante el conocimiento intuitivo, a saber: al oír cinco campanadas supimos que: «ahora dan las cinco». La premisa mayor nos vino a la memoria por tener un miembro en común con la premisa menor (§.238). Extrajimos, por último, la conclusión conectando los dos miembros diferentes de las premisas. La primera conclusión la tomamos a su vez como premisa para un nuevo silogismo y de este modo obtuvimos una nueva premisa mayor mediante la imaginación y la memoria, como anteriormente, ya que ésta tenía un término en común con aquélla. Así, de igual forma que en el caso anterior, obtuvimos una nueva conclusión conectando entre sí los términos diferentes de las dos premisas. Y de este modo se procede siempre. Es así que las premisas nos eran en todo momento conocidas antes que las conclusiones. No explico las palabras que se utilizan aquí porque ya lo he hecho en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (cap. 4, §.6).

§.346. DE CÓMO ESTÁN CONSTITUIDAS LAS DEMOSTRACIONES MATEMÁTICAS

Quien analice las pruebas matemáticas, a las que se suele llamar *demostraciones*, hallará que tienen precisamente esta constitución. Pues si en ellas se quiere pensar también de manera ordenada, como lo ha hecho el creador de las mismas, entonces se toma igualmente una proposición de la condición del teorema o de la figura. Con ello se vuelve a recordar una proposición precedente que tiene un miembro en común con aquélla. Y partiendo de estas dos proposiciones se extrae la tercera conectando entre sí los miembros que en ellas son diferentes. Esta tercera proposición, esto es, la conclusión del primer silogismo, se vuelve a tomar como premisa de un nuevo silogismo, y mediante ésta se recuerda un miembro precedente que tiene un miembro en común con ella. Y a partir de estas dos se infiere otra vez la tercera conectando entre sí los miembros que son diferentes en ellas. De este modo se avanza en las demostraciones matemáticas hasta que se obtiene finalmente como conclusión la proposición que se quería probar. Bien es cierto que a veces tomamos más de una proposición de la figura o de la condición del teorema y obtenemos, por ello, mediante diferentes silogismos que no tienen nada en común, diferentes conclusiones cuya comparación produce un nuevo teorema que tomamos como premisa para un nuevo silogismo y, después de esto, procedemos como anteriormente: sin embargo, encontramos también ejemplos semejantes en la vida cotidiana, ya que a través de dos proposiciones, que hemos de agradecer al conocimiento intuitivo, se infieren dos conclusiones cuya comparación produce una premisa para un nuevo silogismo. De éste y de asuntos similares no puedo hablar aquí de forma más detallada.

§.347. DE LO QUE SON EN GENERAL UNA DEMOSTRACIÓN Y UNA PRUEBA

A partir de lo cual se ve lo que es propiamente una demostración, a saber: una conexión continua de muchos silogismos, en la cual no se presuponen más premisas que aquellas cuya verdad recordemos haber constatado previamente. Otro tipo de prueba no se diferencia de ella sino en que se presuponen algunas premisas de cuya verdad no estamos aún completamente seguros. Lo que entiendo por conexión de los silogismos se deduce de lo dicho anteriormente. Se conecta un silogismo con un segundo convirtiendo la conclusión de aquél en premisa de éste. Del mismo modo se conectan dos silogismos con un tercero cuando, mediante comparación de sus conclusiones, se extrae una tercera proposición que se puede convertir en premisa de un nuevo silogismo.

§.348. SE LE SALE AL PASO A UNA OBJECIÓN

Algunos bien podrían pensar que en las pruebas no se suele hacer uso de semejante prolijidad. Como respuesta a esta objeción sirva en principio lo recordado ya anteriormente de forma detallada (§.334 y 343). De acuerdo con lo cual ha de notarse que estoy tratando aquí del entendimiento y no de la imaginación ni de la memoria, y muestro, por tanto, cómo comprendemos la verdad mediante el entendimiento, el cual requiere una idea distinta (§.277); en modo alguno trato aquí de cómo guardamos en la memoria proposiciones con pruebas realizadas por otros, y cómo aprendemos a repetirlas, para lo cual es suficiente una idea confusa de lo que se requiere para la prueba, a menudo, incluso, una totalmente oscura (§.214 y 199).

§.349. DE POR QUÉ ALGUNOS NO PERCIBEN LOS SILOGISMOS DENTRO DE LA PRUEBA

Sin embargo, es verdad que son las menos las personas que prestan atención al modo que tienen de inferir; incluso frecuentemente creen saber sin silogismo una proposición, cuando realmente se la ha deducido mediante inferencia. El ejemplo de la paloma tratado anteriormente (§.333 y 334), puede servir aquí de ilustración, y quien preste atención a las demostraciones geométricas encontrará muchos ejemplos similares, cuando a partir de la intuición de la figura cree saber una proposición que, sin embargo, ha extraído realmente mediante una inferencia. En efecto, cuando se está acostumbrado a aplicar en el acto los teoremas, que se utilizan como premisas en los silogismos, en la cuestión presente de la que estemos demostrando algo, por ejemplo, en Geometría, en la figura previamente trazada, entonces se infiere de una vez la conclusión junto con la premisa, y resulta como si no se atendiera a ninguna forma de inferencia. Quien examina sólo por encima la prueba, se imagina, debido a la precipitación, que lo puede comprender y demostrar todo distintamente sin tener que amoldarse a las formas del silogismo. Y por eso ha sucedido que *Descartes*, aunque en Geometría puede demostrar que son inferibles verdades nuevas mediante alguna reflexión, se convenció de que la silogística es inútil en Lógica, y no se utiliza ni para descubrir ni para probar; al cual han seguido en esto, entre nosotros alemanes, el señor *von Tschirnhaus*, en su *Medicina Mentis* [23], y, entre los ingleses, *Locke* en su obra sobre el entendimiento.

[23] Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, *Medicina mentis sive tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, 1687.

§.350. DE CUÁNDO DAMOS EN LOS SILOGISMOS UN SALTO SEGURO

Ha de notarse también que cuando hemos realizado ya frecuentemente una inferencia, o también hemos obtenido algo mediante tantas inferencias que tras esto no podemos sino pensar en la cuestión de que se trate, entonces se nos ocurre aquello que habíamos extraído respecto de ella mediante un silogismo (§.238). En este caso se vuelve a tener la impresión como de si llegáramos a una proposición sin inferencia o, cuando menos, que no tuviéramos en cuenta la forma del silogismo prescrita por la Lógica. En efecto, a la hora de demostrar y reflexionar podemos darnos por contentos si la memoria (§.249) nos asegura que la verdad de eso que se nos está ocurriendo ahora la hemos alcanzado mediante uno o muchos silogismos. Cuando, por tanto, pasamos de una proposición a una segunda, en lo cual habíamos procedido previamente mediante silogismos, damos entonces un *salto* en la inferencia, y ello ocurre, en el caso presente, sin peligro. Sin embargo, tales saltos no se logran siempre ni los consigue cualquiera, y es por eso más aconsejable acostumbrarse a pensar de modo ordenado.

§.351. DE POR QUÉ NO SE COMPRENDE LA VERDADERA CONSTITUCIÓN DE UNA PRUEBA

A este respecto existe una gran confusión, también en aquellos que aprenden pruebas dispuestas según la forma correcta, si no las examinan del modo que las han pensado los formuladores de la prueba y, a menudo también, de la proposición, sino que empiezan a pensar siempre a partir de la conclusión y se preguntan a sí mismos o a los demás por qué es correcto responder con el término medio; al final, cuando se les sigue preguntando si la inferencia es correcta, dan como respuesta la premisa mayor. Es innegable, ciertamente, que con ello se aprende a comprender una prueba y la verdad de la proposición: sin embargo, se pondrá uno simultáneamente un gran obstáculo a la reflexión propia, y difícilmente se aprenderá a formular una prueba de un modo ordenado. Ello se da también incluso entre los matemáticos, los cuales en sus demostraciones, cuando las han aprendido al estilo de la Matemática o están acostumbrados a comprender de este modo otras sensaciones, colocan lo último al principio, y frecuentemente prescinden de modo absoluto de lo más necesario. Por eso, también en mi método de enseñanza escojo otro camino, como se constata en mi *Ratio Praelectionum*, (secc. I, cap. 2, §.38, p. 35).

§.352. OTRA CAUSA

Aquí hace al caso también lo que se recordó en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (cap. 4, §.28) respecto de las inferencias ocultas, que o bien parecen no tener forma alguna o bien vulneran las reglas básicas; pero éstas suelen presentarse más en el habla y cuando nos viene algún pensamiento a la memoria que cuando reflexionamos sobre algo en el entendimiento o lo pensamos de manera ordenada.

§.353. DE POR QUÉ SE TRATA DE INFERENCIAS INMEDIATAS

Ahora bien, como he afirmado hasta ahora que pasamos de un pensamiento a otro mediante silogismos que se amoldan a ciertas formas, a no ser que las premisas se trastoquen en gran medida y se piense primero en la premisa menor y luego se nos ocurra la mayor (§.342), lo cual suelen contar algunos entre las clases de silogismos ocultos y denominan ocultamiento por trasposición, no se preguntará sin razón qué ha de pensarse de las inferencias inmediatas, donde la conclusión se

deduce de una premisa. Por eso es necesario que trate aquí con profundidad esta cuestión, respecto de la cual sólo he realizado alguna consideración en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (cap. 4, §.29). Resultará, sin embargo, de lo más útil que analice algunas especies de estas inferencias e indique previamente qué ha de recordarse de cada una, en especial antes de expresar mis ideas al respecto.

§.354. PRIMERA CLASE DE INFERENCIA INMEDIATA POR CONTRAPOSICIÓN

El célebre *Jungius* ha tratado pormenorizadamente las inferencias inmediatas (lib. 3, caps.1, 2, 3 y 4. Log. Hamburg.)[24]. Al principio expone las que surgen por *contraposición de las cosas*. De esta especie son: «todos los envidiosos son miserables». Por eso es falso que algunos envidiosos no sean miserables. O también de modo inverso: es falso que algunos envidiosos no sean miserables. Por eso todos los miserables son envidiosos. Aquí se pretende inferir una conclusión a partir de una sola premisa. En la manera anterior de inferir hemos visto que podemos dar una razón suficiente de por qué se nos ocurre la segunda premisa tan pronto como se nos presenta la primera, y cómo después alcanzamos la conclusión mediante ambas. Sin embargo, en el ejemplo propuesto, no se ve en el acto por qué he de pensar en la conclusión «es falso que algunos envidiosos no sean miserables» si sólo tengo *in mente* la premisa «todos los envidiosos son miserables». Ahora bien, como esto solamente no es suficiente y, sin embargo, ha de haber una razón suficiente (§.30), tenemos que investigar qué es lo que además se requiere para ello. En efecto, si estamos acostumbrados a contraponer todas las cosas de una especie y algunas de ellas entre sí, y llegamos a la proposición universal «todos los envidiosos son miserables», entonces se nos ocurre también esta proposición particular «algunos envidiosos son envidiosos» (§.238). Y extraemos pues mediante una inferencia correcta: «algunos envidiosos son miserables» (§.340). O si vemos algunos envidiosos, o escuchamos hablar de ellos, entonces pensamos de hecho: «algunos envidiosos son envidiosos, y se nos ocurre» (§.238): «todos los envidiosos son miserables». Entonces volvemos a inferir de modo correcto: «algunos envidiosos son miserables». Pero si digo «algunos envidiosos son miserables», o es falso que algunos envidiosos no son miserables, esto vale lo mismo: pues se trata de modos de hablar equivalentes que se pueden sustituir el uno por el otro, como suele acaecer en las inferencias ocultas (§.29, cap. 4, Log.). Lo que, según esto, se suele denominar *inferencia inmediata por contraposición* es, de hecho, una inferencia convencional que en parte se mutila (§.17, cap. 4, Log.) y en parte se oculta (§.28, cap. 4, Log.). No obstante lo cual es innegable que una vez que se ha detectado la corrección de la inferencia, y se conserva en la memoria el ejemplo de cómo se la ha mutilado y ocultado, se suele tras esto inferir la conclusión a partir de una premisa con exactamente la misma claridad que en las inferencias normales. En efecto, tan pronto como se nos presenta un caso parecido, nos salta a la vista el ejemplo (§.238), y como de la corrección de la inferencia tenemos certeza por la memoria (§.248), imitamos la clase de inferencia sin pensar en la premisa menor, como en el primer ejemplo. De esta forma se da la primera clase de inferencia inmediata a través de la clase normal de inferencias. Aunque se la puede emplear también como ésta cuando se reflexiona sobre la verdad, ha sido, sin embargo, necesario mostrar que representa la posición de una inferencia convencional.

---

[24] Joachim Jungius, *Logica hamburgensis*, 1638.

§.355. DE LO QUE SON LAS PROPOSICIONES VACÍAS Y DE SU UTILIDAD

En la proposición: «algunos envidiosos son envidiosos», el término posterior y el anterior son idénticos, y pertenece ésta por ello al grupo de las que se puede llamar *proposiciones vacías*, ya que, de hecho, no dicen nada. Se ve, por tanto, a partir del ejemplo dado y de otros como él que las proposiciones vacías aparecen en las inferencias, y no hay que rechazarlas, como suelen hacer algunos, como si fueran un parloteo inútil. Esto lo han notado, hace tiempo ya, algunos hombres agudos que han analizado las demostraciones en sus inferencias componentes de modo más exacto que los demás, y yo he encontrado asimismo en la Matemática (en lo cual reparó el señor *von Leibniz*), que incluso en ella se necesitan frecuentemente proposiciones vacías en las inferencias. Y éstas son de hecho las únicas proposiciones que son claras por sí mismas y no requieren ninguna otra demostración. Pues que una cosa es precisamente esa misma cosa, es tan claro como el principio de contradicción (§.10).

§.356. DE CÓMO IMITAMOS LOS EJEMPLOS DE INFERENCIA INMEDIATA POR CONTRAPOSICIÓN

Para que resulte tanto más claro cómo empleamos en otros casos como modelo un ejemplo de inferencia inmediata por contraposición, hay que señalar que tal cosa sucede de una manera doble. La primera consiste en que la imaginación presenta sólo de forma confusa el ejemplo anterior (§.238), y la memoria nos recuerda que este modo de inferir se ha utilizado ya (§.248). La segunda, en cambio, posee *distinción* y se fundamenta en el conocimiento universal. En efecto, cada ejemplo concreto tiene en sí fundamentos universales. Así pues, quien está acostumbrado a reflexionarlo todo, alcanza un conocimiento distinto al respecto (§.272). Como, en nuestro ejemplo, todos los envidiosos son miserables. Por eso son miserables algunos envidiosos. O también: porque es falso que algunos no son miserables, se ve enseguida que de algunos miserables se afirma lo que se afirma de todos. Y por ello se apercibe esta proposición universal: lo que se dice de todos, puede decirse también de algunos. Igualmente: lo que se dice de algunos, puede decirse también de uno. Además, en la segunda conclusión, porque es falso, etcétera, se descubre el siguiente principio universal: si se puede decir algo de todos, entonces es falso que no se pueda decir también de algunos. Y a su vez: si se puede decir algo de algunos, entonces es falso que no sea decible también de uno. Tan pronto como obtenemos una proposición respecto de todos, se nos ocurre la proposición universal que reconocemos mediante el ejemplo de una inferencia inmediata, y concluimos: lo que en nuestra proposición se dice de todos, se puede decir también de alguno mediante una inferencia normal (§.340). Pero una vez que sabemos que lo podemos decir, lo decimos también. Y de este modo ejecuta el entendimiento de manera distinta lo que, de lo contrario, ocurre confusamente mediante la imaginación y la memoria. Quien esté acostumbrado a meditar por sí mismo las cuestiones encontrará muchos ejemplos al respecto si presta atención y alcanzará el hábito del conocimiento distinto en cuestiones que atañen al alma.

§.357. OTRA CLASE DE INFERENCIA INMEDIATA POR EQUIVALENCIA DE LAS PROPOSICIONES

La segunda clase de inferencias inmediatas se basa en la *equivalencia* de las proposiciones. Por ejemplo, es igual que yo diga: el padre quiere al hijo o el hijo

es querido por el padre. Si, consiguientemente, digo: el padre quiere al hijo, por ello, el hijo es querido por el padre; esto se tiene por una inferencia inmediata, ya que la conclusión se infiere a partir de una premisa. Si analizamos pues cómo es posible que podamos pasar de una proposición a la otra, hallaremos que el paso tiene casi la misma naturaleza que en la especie anterior de inferencia inmediata. Supóngase que alguien ve características del amor de un padre por su hijo, entonces esta persona obtiene (§.333) mediante una inferencia normal la proposición: «el padre quiere al hijo». Si tras esto se le presenta la ocasión de hablar del hijo, entonces se le vuelve a ocurrir el amor del padre por el hijo (§.238), y como quiere hablar del hijo, el lenguaje no le permite decir más que: «el hijo es querido por su padre». Ahora bien, esta persona sabe merced a la memoria que además ha dicho, cuando habló del amor del padre por el hijo, que el padre quiere al hijo (§.248). Atendiendo, sin embargo, al conocimiento intuitivo del amor del padre por el hijo, comprende por sí mismo que puedo decir tanto que el padre quiere al hijo como que el hijo es querido por el padre, una vez que quiero hablar del padre o del hijo, y reconoce en ello la equivalencia de estas proposiciones, porque a ambas les corresponde idéntico concepto. Y dado que poseemos un concepto de lo que es idéntico, se nos ocurre esta proposición universal: «las proposiciones equivalentes se pueden intercambiar entre sí» (§.17). A partir de lo cual se deduce mediante una inferencia normal: por tanto, puedo intercambiar también entre sí estas dos proposiciones. Lo que, consiguientemente, he sabido que puedo hacer, lo hago también. Y digo por ello, en lugar de la proposición de la que me acuerdo «el padre quiere al hijo», esta otra «el hijo es querido por el padre», porque, en efecto, la ocasión de hablar del hijo requiere esta modificación. Cuando ha sucedido esto una vez, sólo es preciso tras ello que se nos vuelva a presentar un caso parecido para que recordemos el primer ejemplo y lo imitemos. Si se quiere proceder claramente o exponer a los demás por qué sucede tal cosa, entonces, en lugar de la inferencia inmediata, se realiza una inferencia normal: proposiciones equivalentes se pueden intercambiar entre sí. Estas dos proposiciones son equivalentes porque efectivamente expresan idéntico conocimiento intuitivo. Por eso se puede poner una en lugar de la otra.

§.358. SE AFIRMA LA EXPLICACIÓN QUE SE HA DADO DE ELLO

La verdad de lo que acabo de decir es muy fácilmente demostrable. Todo se basa en que no se puede tener de otro modo más que de éste una razón suficiente de esta inferencia inmediata. Pero puede asegurar además que he encontrado que es así en la experiencia, cuando he reflexionado tanto sobre cuestiones matemáticas como sobre otras materias. Pues encuentro muy frecuentemente que, tras haberme acostumbrado a avanzar en la reflexión de manera ordenada, me resulta necesario transformar en otras equivalentes las proposiciones que se me ocurren respecto de una cuestión: a lo cual llamo la disposición para la inferencia, cuya omisión produce silogismos ocultos (§.28, cap. 4, Log.). Y tan pronto como me quiero representar la corrección de mi procedimiento, se me ocurre esta proposición: «proposiciones equivalentes las puedo intercambiar entre sí». Por eso no me queda la menor duda de que también otros experimentarán esto del mismo modo que yo si se sitúan en el *estado de los pensamientos ordenados*, ya sea que reflexionen sobre las demostraciones matemáticas o bien se esfuercen en demostrar en otras ciencias algo de forma tan exacta como se hace en Matemática.

§.359. TERCERA CLASE DE INFERENCIAS INMEDIATAS POR TRASPOSICIÓN DE LOS TÉRMINOS DE UNA PROPOSICIÓN

La tercera clase de inferencias inmediatas consiste en la trasposición de los términos de una proposición, de suerte que el término posterior es colocado en lugar del anterior y el anterior en lugar del posterior. Por ejemplo, si se infiere: »todos los eruditos son seres humanos mortales«. Por tanto, «algunos seres humanos mortales son eruditos». También aquí se ve suficientemente que la primera proposición sola no es una razón suficiente de que se piense la segunda. Si así fuera, entonces la segunda se nos tendría que ocurrir siempre con la primera: lo cual no es el caso. Pues si no tengo la intención de dar la vuelta a la proposición, esto es, de trasponer sus términos, o bien las circunstancias presentes, bajo las cuales pienso en la proposición, exigen esta trasposición, entonces no llegaré a la segunda. Es así que detrás de ello hay algo más. En efecto, reflexionando con mayor precisión sobre el asunto, se vuelven a encontrar razones universales de la trasposición, a las que se llega mediante silogismos normales, y con ello se puede examinar en cada caso concreto la corrección de la trasposición, como en lo precedente ha confirmado la inferencia inmediata; tratar lo cual de manera más circunstancial lo impide la prolijidad, ya que tendría por lo demás que explicar muchas cosas de la trasposición de los términos dentro de las proposiciones, lo cual no lo podría entender acaso todo el mundo.

§.360. DE CÓMO ESTÁN CONSTITUIDAS EN GENERAL LAS INFERENCIAS INMEDIATAS

La misma naturaleza tienen las demás clases de inferencias inmediatas, de suerte que todas tienen en general esta constitución: o bien concluyen de una forma ordenada, cuando se las completa y dispone correctamente (§.354), o bien consisten en una imitación de silogismos desarrollados alguna vez (§.356), y son por tanto saltos admisibles (§.350). Me refiero aquí a las que de por sí van a parar a los mismos silogismos: pues otra cosa es cuando al principio se aprenden de memoria los casos, y se rige uno por ellos en los casos que posteriormente se presenten.

§.361. DE LO QUE SON EL SABER Y LA CIENCIA

De lo que se deduce a partir de fundamentos indubitables mediante silogismos correctos solemos decir que lo *sabemos*. Y al hábito consistente en deducir aquello que se afirma a partir de fundamentos indubitables mediante silogismos correctos, se le llama *ciencia*. Por ejemplo, un astrónomo puede deducir a partir de fundamentos indubitables mediante silogismos correctos que el 23 de julio del próximo año 1720 el sol se verá parcialmente eclipsado en nuestro país y, por tanto, el astrónomo *sabe* que sucederá esto. A quien, como *Mandirola*[25] hace crecer árboles a partir de hojas de limonero, le consta que ello es posible: por el contrario, quien, como el señor *Thümmig*[26], muestra a partir de la constitución interna de las hojas cómo puede salir de ellas un árbol, éste *sabe* que ello es posible. Pongo este ejemplo porque es algo especial y porque ha sido aceptado con entusiasmo por sociedades científicas enteras.

---

[25] Agostino Mandirola, *Manuale di gardineri, diviso in tre libri*, 1652. La edición alemana, que es la que maneja Wolff, aparece en Núremberg en 1670.

[26] (W) *In experimento singulari de arboribus ex folio educatis*. (N. T.: Phillip Thümmig, *Dissertatio de experimento singulari de arboribus ex foliis educatis, ad rationes physicas revocatum*, 1721.)

§.362. DE LO QUE SON EL DESCUBRIMIENTO Y LA HEURÍSTICA

Cuando a partir de verdades conocidas se extraen otras que aún no nos eran conocidas, se suele decir que las *descubrimos*. Y al hábito consistente en extraer verdades desconocidas a partir de otras conocidas se le llama *heurística*. Por ejemplo, cuando en la Aritmética a partir de algunos números conocidos, como en los gastos particulares, extraemos otros desconocidos, como en nuestro caso la suma de todos los gastos, entonces descubrimos el número, como en nuestro caso, la suma de todos los gastos. Ejemplos de descubrimiento se encuentran frecuentemente en el Álgebra, en tanto que heurística de los *matemáticos*. Un ejemplo claro de descubrimiento lo he dado en el hallazgo de la verdadera causa de la multiplicación del cereal[27], en la medida en que he descrito ordenadamente todo el proceso, cómo me vi impulsado a las primeras ideas y progresé luego de una a otra en la reflexión y busqué, siempre que fue necesario, más apoyo mediante experimentos. Y al explicar en mis lecciones las verdades halladas, acostumbro a exponerlas generalmente del modo en que se las ha descubierto a partir de otras previamente conocidas: en lo cual ha de acontecer que yo conecte las verdades más importantes con el conocimiento más común y cotidiano de los hombres, de lo cual se puede obtener alguna idea en el comienzo de la *Astronomía* de los *Principios* alemanes[28].

§.363. LOS SILOGISMOS SE NECESITAN EN EL DESCUBRIMIENTO

Dado que mediante el arte de la inferencia se extraen, partiendo de proposiciones conocidas, otras que no nos eran conocidas previamente (§.340), los silogismos son un medio de hallar la verdad que es aún desconocida. En efecto, quien quiere hallar verdades tiene que extraerlas a partir de las que conoce mediante silogismos correctos al modo, como he mostrado, mediante un ejemplo (§.342), que proceden las ideas unas de otras. Y a partir de ello se deduce que los que hallan nuevas verdades piensan precisamente del mismo modo que lo suelen hacer los seres humanos en todas sus ocupaciones más habituales. De lo cual se encuentra un ejemplo en los *Pensamientos acerca del entendimiento* (cap. 4, §.24).

§.364. NO SON EL ÚNICO MEDIO DE DESCUBRIMIENTO. DE CUÁL ES LA RAZÓN DE LA INVERSIÓN

A pesar de que en la tarea de descubrir, cuando no se da ningún salto (§.350 y 360), se extraen siempre unas cosas de las otras de acuerdo con la forma de los silogismos correctos, hasta que finalmente se llega a una proposición que nos era previamente desconocida (§.363), no son, sin embargo, los silogismos el único medio del que nos servimos para descubrir, sino que a tal menester se requiere algo más, completamente diferente de la heurística. A saber, a la tarea de descubrir le son propias algunas reglas mediante las que se crean las circunstancias que permiten dar comienzo a la inferencia. Una regla tal es la de que lo desconocido que se busca se intenta transformar en algo equivalente, conocido por uno, lo cual se llama la *razón de la inversión*, que resulta de una utilidad extraordinaria cuando se interesa uno por deducir cuestiones mediante la propia reflexión.

---

[27] Ch. Wolff, *Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreides*, 1718.

[28] Ch. Wolff, *Anfangs-Gründe der Astronomie* (vol. 14 de los escritos alemanes, pp. 1121-1426).

§.365. DE CÓMO SE EMPLEA

Voy a ilustrar el uso de esta regla mediante un ejemplo. Se trata, desde luego, una vez más de un ejemplo corriente (§.159). Todo el mundo aprende a contar el dinero mediante el propio ejercicio, sin que nadie le dé en ello clase alguna. Sin embargo, esto no sucede sin reglas, aunque no todos conozcan las reglas distintamente. Cuando en la Aritmética han de hallarse reglas mediante las que se extrae un número que es tan grande como muchos otros tomados conjuntamente, esto es, las reglas de la adición, entonces le viene a uno muy bien la razón de la inversión: pues se representan las diferentes clases de números, los uno, los diez, los cien, etcétera, como diferentes clases de monedas, peniques, céntimos, táleros, etcétera, entonces se ve enseguida que las reglas de la adición son idénticas a las reglas para contar dinero. Quien, de acuerdo con esto, cuente dinero y preste atención a lo que está haciendo, deducirá las reglas que busca. De igual modo, cuando se quieren saber las obligaciones recíprocas de sociedades enteras, se representa a las mismas, en virtud de la razón de la inversión, como personas individuales que viven las unas junto a las otras en estado natural fuera de toda sociedad, cuando sus obligaciones nos han sido previamente conocidas.

§.366. DE LO QUE SON EL INGENIO Y SER INGENIOSO

A partir de los ejemplos dados se ve que un caso se puede invertir en otro debido a la semejanza que tienen entre sí (§.18). Y es por ello propio del uso ágil de la razón de la inversión que se pueda percibir fácilmente la semejanza. Al que está bien dispuesto para ello se le llama *ingenioso*. Y a la facilidad para percibir las semejanzas es propiamente a lo que le decimos *ingenio*. Es así que la tarea de descubrir no sólo requiere heurística sino también ingenio, y sin éste, con aquella sólo, no se las arregla uno: lo cual experimentan suficientemente los que se ejercitan en el descubrir, ya sea que intenten deducir por sí mismos verdades encontradas ya por otros, o que piensen verdades nuevas, o simplemente que se fijen en cómo las han deducido otros.

§.367. DE CÓMO ESTÁ CONSTITUIDA LA HEURÍSTICA

Es así que del descubrir son propias dos clases de reglas. Unas son derivadas por el entendimiento, las otras por el ingenio. Entre las primeras se hallan las reglas del silogismo: ejemplo de las segundas lo constituye la razón de la inversión (§.364). De ambas clases pueden apuntar varias los que además del Álgebra comprendan los recursos que hoy en día emplean los matemáticos en la resolución de sus problemas. Las reglas especiales se fundamentan en la naturaleza de la cuestión, de lo cual dan ejemplo el Álgebra y el arte universal de regir racionalmente las propias acciones, que he tratado al comienzo de mis *Pensamientos acerca de las acciones humanas*. Las reglas especiales no se pueden, por ello, entender antes de descubrir muchas verdades, y mediante las verdades descubiertas se hallan más reglas con cuya ayuda se puede avanzar. Y precisamente ésta es la causa de por qué en la heurística no se puede progresar cuando no se poseen previamente verdades que han sido ya descubiertas por otros.

§.368. DE LO QUE ES LA RAZÓN

La silogística muestra que las verdades están conectadas entre sí: lo cual ha de demostrarse también en su momento. A la intelección que tenemos de la interconexión de las verdades o a la facultad de comprender la interconexión de las ver-

dades se le llama *razón*. Que esta definición de razón se adecúa al uso habitual del término, también lo muestro (§.16, cap. 2, Log.). Decimos, por ejemplo, que Sempronio ha comenzado sus asuntos racionalmente cuando piensa detenidamente todas las ventajas e inconvenientes que pueden derivarse de sus acciones, y lo dispone todo de tal forma que no se contradice a sí mismo en su actuar, sino que más bien las cosas se siguen unas de las otras. ¿En qué consiste pues aquí la razón que Sempronio demuestra? Ciertamente en nada más que en la visión que tiene de la interconexión de las cosas, a saber, tanto en la interconexión de sus acciones como en la de ellas con otras cosas. Pues cuando uno no presta atención a esto, dispone sus acciones en perjuicio de sí mismo y de los demás, y las mismas chocan las unas con las otras. Entonces no dirá ya nadie que: «Sempronio organiza sus asuntos racionalmente». Más bien todo el mundo estará de acuerdo en que procede de manera irracional. Se puede ver también en este ejemplo que el concepto habitual de razón no es otro que el de penetración en la interconexión de las verdades. Si se dice que alguien ha actuado racionalmente y si se pregunta por qué, se responde siempre que porque esta persona ha conseguido con ello tal ventaja o, también, porque ha prevenido tales pérdidas, y similares, esto es, porque ha visto y pensado lo que ha podido surgir de sus acciones; porque ha dado, consiguientemente, prueba de su comprensión de la interconexión de las cosas. En cambio, cuando se quiere demostrar que alguien ha actuado de forma irracional, se intenta probar que esta persona ha emprendido algo de manera altamente irreflexiva, sin considerar lo que podría surgir de sus acciones ni si ello se adecuaría a su persona y estado o con otras circunstancias.

§.369. LO QUE ES DE ACUERDO A LA RAZÓN

Lo que, por tanto, está en conexión con verdades conocidas, esto mismo es *de acuerdo a la razón*: en cambio, lo que choca con ellas es *contrario a la razón*. Ahora bien, como mediante las demostraciones se deduce lo que está en conexión con verdades conocidas (§.346), aquello que se demuestra es de acuerdo a la razón. En cambio, como sin demostración no es percibible si algo está en conexión o no con las verdades conocidas, en tal caso es incierto si ello es de acuerdo a la razón o no. Si, finalmente, puedo mediante una demostración deducir de una proposición dada otra que contradice a una verdad conocida, entonces he mostrado que aquélla es contraria a la razón. Y de este modo, todas las verdades de la Geometría son de acuerdo a la razón: en cambio, aquellas que se oponen a éstas son contrarias a la misma. Pues si se quiere probar en este punto que una proposición es verdadera, entonces se muestra mediante inferencias de la razón que ésta se halla en conexión con otras verdades previamente establecidas. En cambio, si se quiere exponer la falsedad de una proposición contraria, entonces se demuestra mediante inferencias correctas que ésta choca con o contradice otras verdades establecidas con anterioridad. Precisamente de este modo resulta evidente que las doctrinas que expongo en Filosofía son racionales, ya que muestro en todo momento que las posteriores están en conexión con las que las preceden.

§.370. GRADOS DE LA RAZÓN

Cuanto más se comprende la interconexión de las verdades, tanta más razón se posee (§.368). Por ello se tiene tanto menos razón cuanto menos se comprende la interconexión de las verdades. Y donde no se ve en modo alguno cómo dependen las cosas entre sí, allí no hay razón en absoluto.

§.371. LA EXPERIENCIA SE CONTRAPONE A LA RAZÓN

Dado que respecto de aquello que se sabe que es por mera experiencia no se comprende cómo está interconectado con otras verdades (§.325), no se da en este conocimiento razón alguna (§.370), y se contrapone por ello la experiencia a la razón; la ciencia, sin embargo, procede de la razón: como se demostrará más adelante.

§.372. VÍAS PARA CONOCER LA VERDAD

Es así que tenemos dos clases de caminos por los que llegar al conocimiento de la verdad: la experiencia y la razón. La primera se fundamenta en los sentidos (§.220 y 235); la segunda en el entendimiento (§.277 y 368). Por ejemplo, que el sol volverá a salir mañana por la mañana, lo saben la mayoría de los seres humanos por experiencia (§.338), y no pueden decir por qué sucede: un astrónomo, en cambio, que comprende las causas de los movimientos celestes y la interconexión de la Tierra con el cielo, sabe tal cosa mediante la razón, y puede demostrar por qué y cuándo ha de suceder. En este punto sirven también el ejemplo del eclipse de sol y aquel de los árboles que surgen a partir de hojas, los cuales hemos expuesto anteriormente (§.361).

§.373. DE POR QUÉ SE LLAMA A LOS SILOGISMOS SILOGISMOS DE LA RAZÓN

Dado que los silogismos convencionales que hemos descrito anteriormente (§.340) nos ponen a la vista distintamente la interconexión de las verdades (§.206) y penetramos, pues, mediante ellos dentro de éstas, se los llama con derecho *silogismos de la razón.*

§.374. LA ESPERA DE CASOS ANÁLOGOS ES ANÁLOGO DE LA RAZÓN

La espera de casos semejantes (§.331) posee una analogía con la razón. Pues si hemos percibido que en ciertas circunstancias ha sucedido algo, y al reexaminar exactamente las mismas circunstancias contamos con que va a volver a suceder, entonces parece como si se tuviera aquí una intelección de la interconexión de las cosas y se supiera inferir lo uno a partir de lo otro. Y, por tanto, esta espera parece en algo análoga a la razón.

§.375. DE CUÁNDO SE APROXIMA A LA RAZÓN

Esta espera no sólo ocupa el lugar de la razón en la mayor parte de las acciones humanas, sino que puede también convertirse en equivalente a la razón (§.17), incluso adecuarse a ella (§.369), cuando se determinan correctamente las circunstancias bajo las que sucede algo. Pues así se sabe que el resultado está en interconexión con las circunstancias, aunque no se comprenda cómo es ello posible, y no se tenga, por tanto, ninguna comprensión clara de la interconexión (§.206).

§.376. DE CUÁNDO ES SIN RAZÓN

No obstante lo cual, la espera de casos semejantes puede ser también sin razón alguna. Pues cuando de las circunstancias tenemos sólo un concepto claro pero no distinto, a menudo totalmente oscuro incluso, mediante el que se determina el caso y contemplamos nuevamente estas circunstancias, la imaginación nos presenta también simultáneamente lo ocurrido entonces (§.238), y la memoria nos cerciora de que ambos han sido juntos (§.249), y por eso se lo vuelve a buscar ahí.

§.377. DE LO QUE ES ANÁLOGO DE LA RAZÓN EN LOS ANIMALES

En la Filosofía vulgar se encuentra que se niega la razón a los animales, pero se les atribuye algo análogo a ella. A esto se lo ha tenido en nuestros tiempos por una expresión incomprensible. Sin embargo, si se la define mediante la espera de casos parecidos, que se fundamenta meramente en los sentidos, la imaginación y la memoria (§.376), entonces se habrá definido, a mi parecer, comprensiblemente lo que los antiguos entendieron por lo *análogo de la razón* (§.206). Si se atribuye a los animales la razón con derecho, no se puede decidir aún en este lugar: ello se expondrá más adelante (§.872).

§.378. UTILIDAD DE LA RAZÓN

Dado que la razón es una intelección de la interconexión de las verdades (§.368), mediante ella alcanzamos un conocimiento distinto de las verdades (§.206), y somos capaces de inferir a partir de algunas verdades conocidas otras desconocidas (§.340), esto es, hallar nuevas verdades (§.462).

§.379. DE POR QUÉ ALGUNOS CENSURAN LA RAZÓN

Así pues no podemos censurar la razón cuando comprendemos lo que es. Aquellos, sin embargo, que la censuran o bien toman el término en un sentido equivocado, y entienden por él ya algunos errores que se producen en el conocimiento natural, ya sin razón en la conducta humana, ya algo diferente: o bien se imaginan que la razón fuera contraria a la fe y la obstaculizara. Dados su concepto de razón y su creencia, tienen razón: sin embargo, ello no ha de afectar a la razón tal como yo la he definido y como enseña a emplearla la costumbre diaria.

§.380. DE EN QUÉ SENTIDO APARECE LA PALABRA RAZÓN EN LAS ESCRITURAS

Si se pregunta, empero, si el significado de la palabra *razón*, tal como yo la he definido (§.368), se adecúa a las Escrituras, o no, como algunos quizá pudieran creer, podría yo dejar este examen totalmente en manos de los que se dedican a la exégesis bíblica; sin embargo, para que no se dé ocasión a un malentendido, encuentro necesario recordar lo siguiente. En primer lugar, es seguro que, dado que aquí, en tanto que filósofo, sólo trato de verdades que se pueden saber sin revelación divina, he de conservar el significado de las palabras con el que se emplean entre nosotros según la costumbre normal del habla. Ahora bien, dado que anteriormente (§.368) he expuesto que el significado por mí aceptado es acorde con la costumbre del habla, que además de esto la definición de razón dada se distingue claramente del resto de asuntos que encontramos en el alma en el conocimiento de las cosas y previene toda confusión, nadie podría reprobar mi procedimiento aunque fuera demostrable que la Biblia toma la palabra *razón* en otro sentido. Pues aunque, según esto, las proposiciones de la Biblia no coincidieran siempre literalmente con las proposiciones de la Filosofía, no habría que temer por ello nada peligroso, porque no se trataría de ninguna verdadera contradicción (§.11), sino sólo de una simple apariencia de ella que podría subsanarse enseguida mediante una explicación del significado dentro de la Biblia. Por otro lado, ha de notarse que hay que hacer una distinción entre los versículos en los que se hace uso de la palabra *razón* y aquellos en donde no aparece, sino que, en la exégesis, se la coloca en lugar de otras palabras que ocupaban ese sitio. Pues, entonces, el exégeta ha de probar que el sentido de estas palabras es pre-

cisamente el mismo que él o las Escrituras atribuyen a la razón en otro parágrafo. En tercer lugar, encuentro que *Lutero*, en su traducción, vertió por lo menos diez términos hebreos y más del triple de términos griegos mediante la palabra *razón*, los cuales difícilmente tendrán todos exacto significado, y sin embargo hay dos parágrafos en los que se la toma en un mal sentido, a saber, Eph. 2,3 y Col. I, I, 21, donde se pone en relación la voluntad de la carne y la de la razón y se piensa la de la razón por las malas. Sin embargo, en ambos lugares aparece la palabra griega ο, que quiere decir lo mismo que en castellano *arbitrio*, tal como lo ha apreciado también el célebre inglés *Henry Hammond* en su *Periphrasi*, ya que lo traduce por *prout nobis videbatur*. A mi parecer, es propiamente la palabra griega λογικὸς la que coincide con nuestro castellano *racional* y no sólo lo traduce por *racional Lutero* sino que también aparece en la Biblia latina como *rationabile*. En los dos lugares en los que aparece esta palabra se la toma en un buen sentido. Pues, en el primero, Rom. 14, 2, se nos recomienda un servicio divino racional, en el segundo, I Petr. 2, 2, la doctrina cristiana como una leche racional. Cuando los exégetas se pongan de acuerdo en si la palabra *racional* se refiere a la persona que ha de ofrecerse a sí misma a *Dios* en holocausto y disfrutar una leche de bien para él, tal como interpreta *Hammond* ambos pasajes y da por bueno *Jean Le Clerc* en las notas que añade[29], o en si ha de referirse al servicio divino y a la doctrina cristiana, que se entiende por la leche, en cualquiera de los dos casos me resultará sumamente fácil mostrar que las Escrituras emplean la palabra *racional* con exactamente el mismo sentido que le doy yo (§.368). No obstante lo cual, que todo el mundo hable libremente como desee, y sólo pido que se me permita disfrutar igualmente de la libertad que concedo a los demás, ya que ninguna persona tiene derecho a prescribirme leyes para hablar, como yo tampoco a ella; mucho menos puede pedir nadie que ocasione confusión en el conocimiento por inconstancia al hablar.

§.381. DE QUÉ CLASE DE CONOCIMIENTO SURGE DE LA RAZÓN

Dado que la razón es una intelección de la interconexión de la verdad (§.368) y la verdad, a su vez, se conoce cuando se comprende la razón de por qué esto o aquello puede ser (§.144), la razón nos muestra entonces por qué puede ser esto o aquello. Y procede de ella, por tanto, el conocimiento de los sabios, del cual he tratado en la nota preliminar a los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (§.5 y 6), del mismo modo que el conocimiento vulgar, del cual se habla en el mismo lugar, procede de la experiencia (§.325).

§.382. DE CUÁNDO ES PURA LA RAZÓN

Cuando se comprende la interconexión de las cosas de tal modo que se pueden conectar unas verdades con otras sin tomar proposición alguna de la experiencia, entonces la razón es *pura*: cuando, en cambio, se toman como apoyo proposiciones de la experiencia, entonces se mezclan entre sí razón y experiencia, y no comprendemos completamente la interconexión de las verdades entre sí. Pues cuando a partir de la experiencia llegamos a una proposición, nos detenemos y nuestra razón no puede proseguir.

---

[29] Jean Le Clerc es el traductor al francés y anotador de la obra de Henry Hammond, *Paraphrase et annotations sur le Nouveau Testament*, 2 vols., 1698. Edición que es de la que parece servirse Wolff. El original inglés se publicó en Londres en 1653.

DE SI ES PURA EN EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA

En las ciencias encontramos sobradamente que nuestra razón no es siempre pura, en especial en el conocimiento de la naturaleza y de nosotros mismos. Y tengo también por la vía más segura el que no aceptemos en el conocimiento de la naturaleza nada más que lo que se fundamenta en experiencias certeras. Pues aquellos que quieren conceder a la razón más espacio del legítimo, han caído en seres ficticios y se han visto desviados de la verdad a los errores.

DE SI ES PURA EN LA MATEMÁTICA

En Aritmética y Geometría, al igual que en Álgebra, tenemos muestras de la razón pura: pues en ellas proceden todos los silogismos a partir de conceptos distintos y de algunos fundamentos independientes de los sentidos.

§.383. LA CIENCIA PROCEDE DE LA RAZÓN

Dado que la ciencia es el hábito consistente en probar todo lo que se afirma partiendo de fundamentos incontestables, o en una palabra, de demostrar (§.361 y 347) y al demostrar se conectan las verdades entre sí (§.347), mediante la ciencia se conoce la interconexión de las verdades y, por tanto, procede ésta de la razón (§.368).

§.384. DE LO QUE ES UNA OPINIÓN

Cuando deducimos una proposición de premisas (§.347) de cuya verdad no estamos completamente ciertos, a muestro conocimiento se le llama *opinión.*

§.385. DE DÓNDE PROCEDE

Dado que la verdad de las proposiciones resulta dudosa porque no comprendemos su interconexión con otras verdades, que tenemos sabidas con certeza, las opiniones surgen por carencia de razón (§.368). Así pues, allí donde se limita uno a los sentidos y se da por satisfecho con las proposiciones confusas de la experiencia, allí no se alcanzan más que opiniones y se permanece muy alejado de las ciencias. Esto se ve de manera suficiente en las obras de los que han comenzado a escribir de las ciencias antes de tener conceptos distintos de las cuestiones que se tratan en ellas. Lo que es necesario para que la experiencia obtenga distinción y proposiciones verdaderas sobre las que poder seguir construyendo, se puede leer en mis ensayos, mediante los que abro el camino al conocimiento verdadero de la naturaleza y el arte.

§.386. LAS OPINIONES SON CAMBIANTES

Dado que para la corroboración de las opiniones se aceptan proposiciones de cuya verdad dudamos (§.384), puede suceder que tomemos por verdadera una proposición falsa y nos engañemos por ello en nuestra opinión. Pero también es posible que tras esto reconozcamos la falsedad de la proposición o, cuando menos, dudemos aún más de su verdad de lo que lo hacíamos antes y abandonemos, por ello, esta opinión. Por eso, las opiniones son cambiantes.

§.387. DEL QUE CAMBIA A MENUDO DE OPINIÓN

Las opiniones son tanto más cambiantes cuanto menos certeza poseen las premisas que utilizamos para confirmarlas. Así pues, quien se apresura en estas proposiciones porque no tiene la destreza requerida para las experiencias (§.327), éste tiene que cambiar frecuentemente sus opiniones.

§.388. DE LO QUE UNO TIENE OPINIÓN, PUEDE TENER OTRO CIENCIA

Quien puede demostrar una proposición, que para otro es sólo una opinión, sabe esa proposición (§.361 y 347). Y por eso es posible que alguien pueda tener ciencia de una materia respecto de la cual otra persona sólo tiene una opinión. Dado que las opiniones surgen de la falta de razón (§.385) y la ciencia, en cambio, procede de la razón (§.383): el que sabe un asunto es en esta materia más racional que otro que sólo tiene una opinión. Y digo en esta materia: pues este otro puede tener ciencia en otras materias en las que el primero sólo tiene opinión, o puede también tener mayor ciencia que éste.

§.389. DE LO QUE ES LA CERTEZA

La *certeza de nuestro conocimiento* es el concepto de la posibilidad, o también existencia de un juicio. En efecto, en los juicios universales nos fijamos meramente en la posibilidad, ya que lo universal no posee otra existencia que en las cosas singulares de una especie y un género (§.182); en los juicios sobre cosas singulares, en cambio, dirigimos también a veces nuestros pensamientos a la existencia. Por ejemplo, estoy cierto de que el crecimiento rápido de las plantas puede verse incrementado por la técnica con sólo representarme la posibilidad de ello. Estoy cierto de que el padre quiere al hijo cuando me represento su realidad.

§.390. DE DÓNDE PROCEDE LA CERTEZA

Obtenemos este concepto o bien mediante la experiencia o bien mediante la razón (§.372). Cómo lo produce la experiencia, se ha explicado ya anteriormente (§.330). Mediante la razón tiene lugar cuando conocemos la interconexión de nuestro juicio con otras verdades (§.368). Como esta interconexión se descubre mediante los silogismos (§.340): en los silogismos, sin embargo, hay que fijarse en parte en la verdad de las proposiciones, en parte en la clase de combinación que se da entre ellas, esto es, abreviando al uso, en parte en la materia, en parte en la forma, surge en este caso la certeza cuando inteligimos la verdad de las proposiciones, con las que conectamos nuestro juicio, y la corrección del silogismo.

§.391. SE DESARROLLA MÁS

Así pues, la certeza de la razón se fundamenta en la certeza de los silogismos. He demostrado ya en los *Pensamientos acerca de las potencias del entendimiento* (cap. 4, §.5) que la certeza de los silogismos se basa en el principio de contradicción (§.10). Ahora bien, como finalmente también la experiencia ha de agradecerle a él su certeza (§.10 y 330), toda certeza del conocimiento procede de este principio.

§.392. DE LO QUE ES LA INCERTIDUMBRE

Donde no alcanzamos la posibilidad respecto de un juicio ni mediante la experiencia ni mediante la razón, este juicio nos es *incierto*. Y, según esto, la *incertidumbre* no es otra cosa que el conocimiento de la carencia de una representación de la posibilidad o de la existencia de nuestro juicio. Y digo un conocimiento de la carencia deliberadamente. Pues, a veces, nos falta la representación de la posibilidad de nuestro juicio, o esta representación no muestra lo que debe y, sin embargo, creemos estar ciertos de nuestra opinión.

§.393. DE LO QUE ES UNA ILUSIÓN

A esta opinión no fundamentada de la certeza de nuestro conocimiento se la llama *ilusión*. Por ejemplo, cuando uno piensa estar cierto de que una medicina es un método seguro contra una enfermedad concreta porque se lo ha oído decir a alguien que tiene prestigio como médico, no tiene ninguna razón suficiente de la certeza. Y, por tanto, su opinión es sólo una ilusión de la certeza que esta persona cree tener.

§.394. DE CÓMO SE DIFERENCIAN ILUSIÓN Y OPINIÓN

Sé bien que algunos tienen a la ilusión y a la opinión por la misma cosa: sin embargo, quien se fije con más cuidado percibirá perfectamente la diferencia. En efecto, quien tiene una opinión sabe que le falta aún algo para una certeza absoluta; quien, en cambio, tiene una ilusión, no lo sabe. Y, por tanto, es verdad que: toda ilusión es una opinión; pero no es verdad que toda opinión sea ilusión. Sin duda es algo diferente saber que nos falta algo para la certeza total que imaginarse que no nos falta nada para ello, aunque de hecho frecuentemente nos falte aún muchísimo. Por eso no podemos nombrar con el mismo nombre cosas diferentes. Y como a la primera le corresponde indiscutiblemente el nombre de opinión, queda para la segunda el de ilusión.

§.395. DE LO QUE ES VERDADERO Y DE LO QUE ES FALSO

Cuando nuestro juicio es posible, lo sepamos o no, se le dice *verdadero*: cuando, en cambio, es imposible, *falso*. Ahora bien, como todo es o no es, entonces todos los juicios han de ser o verdaderos o falsos.

§.396. DE LO QUE ES EL ERROR

Quien tiene a un juicio verdadero por falso y a uno falso por verdadero, *comete un error*. Y el *error* es una falsa ilusión de la verdad y falsedad de un juicio.

§.397. DE CÓMO SURGE EL ERROR

Cuando nuestros sentidos nos representan diferentes cosas como la misma y juzgamos por ello que son la misma; o también cuando, por precipitación, tomamos diferentes cosas por la misma, tomamos un juicio falso por verdadero (§.395), y erramos (§.396). Cuando asimismo pensamos estar ciertos de que las cosas son la misma, tenemos una falsa ilusión de la verdad de nuestro juicio (§.394 y 395). Y cometemos, por tanto, un error (§.396). De esta fuente manan la mayoría de los errores.

§.398. OTRA FORMA MÁS DE SURGIMIENTO

Incurrimos además en el error cuando realizamos inferencias incorrectas. Pues dado que la conclusión no se sigue de las premisas cuando los silogismos son incorrectos, podemos extraer entonces de premisas verdaderas una conclusión falsa. Como la tenemos asimismo por verdadera, ya que no percibimos la incorrección de nuestra inferencia, incurrimos con ello en el error (§.396). Cuando aceptamos un error como verdad y seguimos infiriendo a partir de él, el error se multiplica. Pues que la conclusión de un silogismo es falsa si es falsa una de las premisas, resulta suficientemente evidente considerando el fundamento de los silogismos (§.2 y 4, cap. 4, Log.).

§.399. DE LO QUE ES PROBABLE

Si de una proposición tenemos un cierto fundamento que, sin embargo, no es suficiente, a esta proposición la llamamos *probable*, porque posee, en efecto, la

apariencia de estar interrelacionada con otras verdades. Por ejemplo, se dice que resulta más probable sacar 7 que 12 tirando dos veces un dado. Si se ha de mostrar la razón de por qué nos resulta más probable, no encontramos otra que ésta. Encontramos que 12 sólo puede salir de una sola forma, a saber, cuando en las dos tiradas aparece un 6; por el contrario, 7 se puede sacar de tres formas, con un 1 y un 6, con 2 y 5 y con 3 y 4. Consiguientemente, esto es equivalente a que en el primer caso se tenga que obtener un número de una sola tirada, en el segundo, en cambio, de tres. Como, por lo demás, experimentamos que mediante lanzamientos repetidos se ha obtenido un número que no salía con una sola tirada, concluimos que (§.238): mediante tiradas repetidas se puede obtener lo que no quiere salir con una sola. Y por eso esperamos en este caso lo mismo (§.331). Tenemos, pues, de la proposición que dice que de dos tiradas es más fácil obtener 7 que 12, un cierto fundamento: sin embargo, éste no es suficiente. Y como lo sabemos, sólo la tenemos por probable. Afirmo que el fundamento dado no es suficiente. Pues en la experiencia nos topamos también frecuentemente con contraejemplos; que alguien obtiene de una sola tirada el número deseado, que otro, en cambio, no puede sacar no sólo con tres, sino con muchas más. En efecto, si se analiza la cuestión en detalle, se ve que tampoco es totalmente equivalente cuando he de sacar un número que puede salir de tres formas diferentes que cuando tengo la posibilidad de tirar el dado tres veces. Pues aquí se presupone (lo cual aceptan también los que han emprendido la tarea de calcular la probabilidad de los resultados de los juegos de azar) que todas las tiradas son igualmente posibles, y se concluye por tanto de la posibilidad a la realidad, lo cual no puede con toda seguridad hacerse (§.23). Pues si los casos, que son en sí posibles, han de obtener su consumación, se ven determinados entonces por otras cosas que los preceden, que no son en un caso como en el otro: de lo contrario tendría que salir siempre el mismo número. Y precisamente entonces no se tiene ninguna razón suficiente cuando no se sabe todo aquello mediante lo que viene determinada la verdad, sino sólo algo al respecto.

§.400. NO TODOS TIENEN EL MISMO FUNDAMENTO PARA ELLA

Hay que señalar, sin embargo, que no todos aquellos para quienes es probable una proposición, tienen el mismo fundamento para ella. Como, en el ejemplo anterior, los jugadores o los que han visto jugar o quienes saben reflexionar sobre todos los temas con exactitud irán a parar al fundamento de la probabilidad que he indicado, aunque no sean capaces de separarlo tan distintamente: en cambio, otros repararán en fundamentos diferentes. Por ejemplo, si algunos perciben que 7 puede salir de tres formas, 12, en cambio, sólo de una, y consideran que ello es equivalente a que hubiera que sacar un número en tres tiradas, para lo cual el oponente sólo cuenta con una, entonces reflexionarán que si han de ejecutar algo, es más fácil que lo logren en tres veces que en una, y esperarán por ello también aquí lo mismo (§.331). Y de este modo su probabilidad se basa en un fundamento universal.

§.401. GRADOS DE LA PROBABILIDAD EN CONSIDERACIÓN DE LA MATERIA Y DEL SUJETO COGNOSCENTE

Por eso suele suceder también que uno tenga por probable lo que a otro no le parece probable en absoluto. En efecto, uno puede tener certeza de algo respecto de lo cual otro sólo posee probabilidad. Y a uno le puede parecer algo más probable que a otro. En efecto, entre las cosas probables mismas pueden unas tener más probabilidad que las otras.

§.402. LÓGICA DE LO PROBABLE

Habrían de recordarse muchas cosas al respecto si se quisiera exponer todo con la distinción debida. Y ya el señor *von Leibniz* ha señalado varias veces que carecemos aún de una *lógica de lo probable*[30]. Ciertamente que *Huygens, Jakob Bernoulli, Montmort* y *Moivre* han dado algunas muestras al respecto en materia de juegos y algunos ingleses en otras materias: sin embargo, sólo se puede hablar de un modesto comienzo. Ahora bien, como en los asuntos humanos se trata la mayoría de veces de probabilidad, y hay por ello que elegir lo probable, sería una labor muy útil que se elaborara esta lógica. Resulta muy fácil de ver que para ello se requieren dos cosas. En efecto, aquel que quiera emprender este trabajo ha de tener mucho que ver con cosas probables, y poseer ingenio (§.366) y entendimiento (§.277) para poder descubrir los fundamentos universales contenidos en los casos particulares, para subsumirlos bajo reglas distintas y para poder extraer otras más a partir de las halladas de esta forma.

§.403. DE CÓMO PROCEDE LA PROBABILIDAD Y DE POR QUÉ SE NECESITA PARA ELLA UNA LÓGICA ESPECIAL

Cuando se aceptan algunas proposiciones probables, también será probable todo lo que se infiera de ellas. Por eso, si tras cien silogismos llegara a una proposición que finalmente fuera la conclusión del silogismo número cien y entre las premisas se encontrara una sola que meramente poseyera probabilidad, esta conclusión sería también solamente probable. Pues sigue siendo desde luego verdad que en cuestiones de probabilidad no se necesitan nuevas formas de silogismo, sino que se mantienen precisamente las habituales en ciertas materias; sin embargo, se necesitan otras proposiciones básicas que den cuerpo a las primeras premisas. Para saber la probabilidad de éstas y determinar correctamente su grado son necesarias reglas especiales que constituyen la Lógica de lo probable.

§.404. DE LO QUE ES EL PLACER

Contemplando la perfección surge en nosotros el *placer*. Según esto, el placer no es otra cosa que una contemplación de la perfección: lo cual señaló ya *Descartes* (Epist. 6, part. I. p. m.13 y 14). Lo voy a ilustrar mediante diversos ejemplos. Cuando contemplo un cuadro que se parece al asunto que debe representar y considero su semejanza, experimento placer en ello. Pues la perfección de un cuadro consiste en la semejanza. Puesto que un cuadro no es otra cosa que una representación de un cierto asunto en una tabla o superficie plana, en él concuerda todo si no se puede distinguir nada que no se perciba también en el asunto mismo. Pero cuando está así constituido, entonces es perfecto (§.152), entonces es también semejante (§.18 y 19). Por eso es la semejanza la perfección del cuadro, y como el placer surge de la contemplación de la semejanza, entonces surge de la contemplación de la perfección. Anteriormente he mostrado (§.152) que la perfección del reloj se patentiza a partir de la indicación correcta de las horas y de sus fracciones. Quien contempla un reloj que marca el tiempo con exactitud, experimenta placer en ello. Y, por tanto, también en este caso consiste el placer en un conocimiento intuitivo de la perfección. De la misma forma, cuando un entendido en Arquitectura contempla un edificio que se ha construido según las reglas de ésta, reconoce a partir de ello su perfección (§.168). Ahora bien, como la experiencia confirma

[30] Por ejemplo, en carta a Remond del 10 de enero de 1714 (Gerhardt, vol. III, p. 605).

que éste experimenta entonces placer en ello, resulta patente una vez más que el placer consiste en la contemplación de la perfección.

§.405. NO TIENE SIEMPRE A LA VERDAD COMO FUNDAMENTO

No es, sin embargo, necesario que el placer tenga por fundamento una verdadera perfección, sino que basta con que se dé una apariencia de ella. Pues experimentamos diariamente que los seres humanos sienten placer en algo que es imperfecto porque lo tienen por perfecto. Por ejemplo, alguien posee un concepto incorrecto de las reglas de un buen discurso. Cuando escucha uno que coincide en todo con estas reglas, tiene, según su opinión, un conocimiento de la perfección del discurso (§.168). Por eso, como experimenta placer y gusto debido a ello, surge en él el placer de una ilusión falaz de perfección (§.393). Y es así que tambien la contemplación de una supuesta perfección puede suscitar placer.

§.406. DE CUÁNDO ES MUTABLE

Cuando el placer no tiene como fundamento una verdadera perfección, entonces es posible que se reconozca con el tiempo su error (§.396). Cuando sucede esto, desaparece la contemplación de la supuesta perfección. Y, consecuentemente, se esfuma todo placer de golpe (§.405). Esto lo sabemos también por experiencia. Pues cuán frecuentemente los seres humanos se representan en algo un gran placer; y con el tiempo se esfuma éste, y a veces más velozmente de lo que se hubiera pensado. Quien analice entonces a qué se debe ello, encontrará que el asunto se ha visto al principio con distintos ojos que posteriormente, cuando uno ha conocido con más exactitud de lo que se trataba.

§.407. DE CUÁNDO ES INMUTABLE O CONSTANTE

En cambio, cuando el placer tiene por fundamento una perfección verdadera y se tiene certeza de ella, entonces es inmutable. Pues quien está cierto de su conocimiento, no debe preocuparse de que en el futuro vaya a a ver la cuestión con ojos diferentes de los actuales. Por eso, si alguna vez se le presenta de otra forma, se la represente como se la represente, percibirá en todo momento su perfección, y experimentará, por tanto, placer en ella. De este modo es constante su placer.

§.408. DE DÓNDE PROCEDE LA CONSTANCIA

Ahora bien, como la ciencia posee certeza (§.361 y 390), el placer es constante cuando se conoce la perfección de una cosa, o se la puede demostrar (§.347 y 361).

§.409. GRADOS DEL PLACER

Cuanto mayor es la perfección que percibimos, tanto mayor es también el placer que experimentamos con sólo comprender la magnitud de la perfección. Esto no es preciso demostrarlo pormenorizadamente. Resulta evidente en el acto a partir de la definición dada anteriormente (§.404). También es claro (§.405) que el placer asciende a un grado más elevado con sólo tener un conocimiento supuesto de la magnitud de la perfección.

§.410. UN FUNDAMENTO MÁS DE LOS GRADOS DEL PLACER

Dado que no es suficiente que sea encontrable en la cosa una perfección para que experimentemos placer con ella, sino que también se requiere a tal fin que la

comprendamos (§.404), el placer se hace también mayor cuanta más certeza se tiene de la perfección de la cosa. Y sirve por tanto al acrecentamiento del placer cerciorarse ante todo de las reglas de la perfección (§.164).

§.411. DE POR QUÉ LOS ENTENDIDOS EN ARTE EXPERIMENTAN MÁS PLACER EN UNA COSA QUE EL RESTO DE LA GENTE

A partir de lo dicho hasta ahora se comprende por qué un entendido en arte puede experimentar un placer inagotable en una cosa en la que los demás no encuentran gusto alguno en absoluto. Por ejemplo, cuando un edificio se ha realizado siguiendo las reglas de la Arquitectura de tal forma que se han tenido diligentemente en cuenta en ello las reglas generales de la perfección (§.152 ss.), un entendido en Arquitectura encuentra contemplando el edificio tanto placer que no se puede cansar de verlo, mientras que, por el contrario, otros que no saben de la materia pasan de largo mirando al edificio sin sensibilidad alguna. En efecto, cuanto más lo contempla el experto, tanta más perfección percibe. Ahora bien, como simultáneamente está seguro de la corrección de las reglas, con las que sintoniza el edificio, y recuerda a la vez esta certeza (§.238) siempre que piensa en las mismas, su placer se hace cada vez mayor por doble razón cuanto más largamente contempla el edificio. A ello se añade que ve simultáneamente la perfección del arquitecto que ha realizado el edificio así como la de los artistas que han trabajado en él: mediante lo que surge una nueva especie de placer (§.404) que se une a los demás y los acrecenta.

§.412. DE POR QUÉ LA CIENCIA Y LOS DESCUBRIMIENTOS PRODUCEN PLACER

Precisamente en esto se puede comprender por qué nos proporcionan un placer tan grande el conocimiento fundado y los nuevos descubrimientos, de tal forma que el placer es tanto más perceptible cuanto mayor esfuerzo nos ha costado entender una cosa o deducirla. Pues entonces tenemos un conocimiento intuitivo de la perfección de nuestro entendimiento y de la cosa que conocemos con distinción, así como de la perfección del descubridor con sólo comprender lo que ha descubierto otra persona. Cuanto más esfuerzo cuesta comprender o descubrir algo, tanto mayor es el conocimiento que tenemos de nuestra perfección, cuando por lo demás recordamos que hemos sabido otras cosas con menor esfuerzo, y se hace mayor por ello el placer en este caso (§.409).

§.413. UTILIDAD DE ESTE PLACER

El placer no sólo endulza la ciencia, sino que hace también que resistamos la larga reflexión y superemos todo el esfuerzo y las dificultades que surgen al hilo de ello. En efecto, nos impulsa también a proseguir incesantemente.

§.414. DE QUÉ CLASE DE CONOCIMIENTO SE REQUIERE PARA EL PLACER

Ha de notarse, no obstante, que para el placer no se requiere precisamente un conocimiento distinto, sino sólo uno claro. Pues el placer consiste en un conocimiento intuitivo de la perfección (§.404). Éste, sin embargo, sólo recibe su distinción a través del entendimiento (§.277); en efecto, cuando el entendimiento repara en lo que encierra en sí el conocimiento intuitivo (§.268) y distingue entre sí lo que se percibe entonces como diferente.

§.415. SE CONFIRMA MEDIANTE LA EXPERIENCIA

Esto se confirma también mediante la experiencia. Pues los menos de entre los seres humanos poseen el don del conocimiento distinto (§.206): no obstante lo cual, disfrutan todos del placer. Y precisamente de aquí se sigue que puedan obtener placer donde no se halla una verdadera razón para ello (§.405). En efecto, cuando estamos también dispuestos al conocimiento distinto y sabemos con distinción lo que es propio del enjuiciamiento de la perfección, entonces la representación de la perfección misma es sólo clara y sin distinción. Por ejemplo, si tenemos ante nosotros una verdad profunda que nos resulta difícil de comprender, y tras muchos esfuerzos logramos finalmente que nos resulte inteligible, en ese instante surge en nosotros el placer, al notar que la comprendemos. Aquí, sin embargo, la representación de nuestra perfección es sólo clara, pero no distinta. Y si pensamos simultáneamente también en el entendimiento y la destreza del descubridor, nos los representamos asimismo sólo de forma clara, pero no distintamente. Que tenemos realmente la representación resulta patente a partir de la respuesta que damos a los que nos preguntan por qué obtenemos placer del hecho de captar y comprender esta verdad. Pues decimos o porque lo hemos conseguido finalmente o porque los descubridores han podido deducir la cuestión de manera tan juiciosa y similares. Se puede traer aquí también a colación el ejemplo del arquitecto que se puso anteriormente (§.411). Pues al contemplar el edificio con distinción, se representa sólo de manera confusa la concordancia con las reglas, ya que la imaginación le presenta las reglas (§.238) y la memoria le asegura de la certeza tenida al respecto en su momento (§.249). Ahora bien, como en esta concordancia se fundamenta la perfección (§.164), la representación de la perfección es sólo confusa. A partir de ello se puede inferir que la concordancia con las reglas se representa entonces sólo de manera confusa: porque en el tiempo en el que se contempla el edificio no sería posible meditar todas las reglas y aplicarlas al edificio presente mediante silogismos correctos (§.337): mucho menos aún, según esto, considerar simultáneamente cómo se obtendrá con ello una sintonía total de todo lo que se encuentra en el edificio. No obstante, quien quiera desentrañar todo lo que se contiene entonces en los pensamientos del alma, ha de entrar en el detalle de todo ello: tal como se puede probar suficientemente a partir de lo que se ha enseñado por extenso de la constitución de nuestro conocimiento.

§.416. DE LO QUE CONTRIBUYE EL CONOCIMIENTO DISTINTO AL PLACER

Sin embargo, cualquiera comprende que, dado que podemos obtener placer sin fundamento mediante representaciones confusas –de lo cual se siguen muchas cosas ilícitas según se mostrará posteriormente–, tiene el conocimiento distinto que mantener dentro de sus límites al placer. Pues tan pronto como se origina placer en nosotros, es conveniente que investigemos qué fundamento tiene este placer, para que sepamos distintamente si es una perfección verdadera la que nos representamos, o si tal vez nos dejamos ofuscar por una falsa apariencia. Si conocemos con distinción que sólo se da una falsa apariencia, entonces desaparecerá el placer (§.404), y de ello no puede surgir, por tanto, nada más. Quien, de acuerdo con esto, no posee el don del conocimiento distinto, ése no es dueño de su placer.

§.417. DE LO QUE ES EL DISPLACER Y DE CÓMO SE ORIGINA

Partiendo de lo que se ha dicho sobre el placer, se puede saber simultáneamente qué naturaleza tiene el *displacer*. En efecto, el *displacer* no es otra cosa

que un conocimiento intuitivo de la imperfección, ya sea ésta una imperfección verdadera o ya se trate sólo de una apariencia de la misma. La experiencia está de acuerdo con ello. Supóngase que alguien debe estudiar un libro y no acaba de entenderlo. Si piensa que hay algo detrás y que la culpa es suya, entonces tiene un conocimiento intuitivo de su torpeza, esto es, dado que la torpeza para comprender algo es una imperfección del entendimiento (§.277), de su imperfección. Ahora bien, como en este caso surge en él un displacer, resulta claro a partir de ello que el displacer no es otra cosa que un conocimiento intuitivo de su imperfección. Afirmo que en este caso, dado que esta persona atribuye a su propia torpeza el no poder entender el libro, surgiría un displacer: pues si la persona comprende que la culpa la tiene el que lo ha escrito, tirará el libro y dirá: no hay que leer a quien no quiere ser comprendido. El displacer no se produce entonces. Pueden desde luego darse otras circunstancias de modo que se enfade con el que ha escrito el libro, o también que esté muy harto de su estado, y otras similares, sin embargo, el caso ya no es el que anteriormente hemos supuesto. Pues donde se dan varias circunstancias, cambia el caso, y en casos diferentes no sucede lo mismo (§.30). Esto han de anotarlo de una vez por todas quienes suelen realizar gustosos objeciones contra el conocimiento extraído de la experiencia, mezclando entre sí comúnmente diferentes casos que habría que distinguir.

§.418. EL DISPLACER ES ALGO REAL POR SÍ MISMO

Así pues, el displacer no es una simple carencia de placer, sino algo real por sí mismo. Pues para una simple carencia de placer nos basta con no tener ningún conocimiento intuitivo de una perfección (§.404): en cambio, para el displacer se requiere algo real, a saber, conocer una imperfección (§.417). Cualquiera puede dar fácilmente la vuelta a los ejemplos del placer que se han puesto anteriormente y convertirlos en adecuados para el displacer. Y entonces resultará también claro a partir de la experiencia lo que aquí se afirma. Cuando alguien contempla sin más un cuadro y no percibe si se parece o no a lo retratado, no experimenta ningún placer en ello. Sin embargo, tampoco le produce ninguna repugnancia. Por el contrario, cuando encuentra que no posee semejanza alguna con el asunto que ha de representar, de ello surge una sensación de desagrado. Del mismo modo, cuando un entendido en Arquitectura pasa por delante de un edificio y no lo contempla con detenimiento, no experimenta en ello ni satisfacción ni disgusto. Sólo si detiene delante de él y percibe los errores que ha cometido el arquitecto, provoca en él con ello el displacer.

§.419. ADVERTENCIA NECESARIA

He descrito aquí placer y displacer en general, de modo que la definición dada se adecúa a todos los casos.

USO CORRECTO DE LAS DEFINICIONES GENERALES

Por eso hay que reparar en lo que ha de mantenerse de todas las definiciones generales, a saber, que en casos especiales a la cosa no hay que llamarla con el nombre general, sino con el especial. Como cuando pregunto a alguien en un caso especial, «¿de dónde procede su placer?», no me tiene que responder: «de la intuición de la perfección», sino que ha de nombrar la clase de la verdadera o supuesta perfección que se representa. Por ejemplo, si pregunto a

alguien que contempla un edificio con gran placer por qué experimenta placer en ello, no es necesario que diga que porque se representa la perfección del edificio, sino que la tiene que nombrar con su propio nombre y responder: «porque el edificio se ha ejecutado de la forma más cuidadosa siguiendo las reglas de la arquitectura». Del mismo modo, si le pregunto al que obtiene displacer por el estudio (§.417) por qué le produce displacer estudiar, no es necesario que diga que porque se representa su imperfección, sino que se responde con el nombre concreto, porque no puede entender nada del libro. Y así responden también de hecho todos aquellos a los que se pregunta por su placer y displacer. Sin embargo, no se debe pensar por ello que la definición general sea inútil. Pues sirve para que pueda saber a partir de ella con mayor certeza mediante la razón (§.368) lo que de lo contrario habría de aprender mediante experiencia larga y múltiple (§.372).

VENTAJA DE LA RAZÓN FRENTE A LA EXPERIENCIA

Y el conocimiento mediante la razón tiene en general esta ventaja frente a la experiencia, que al primero lo tengo más bajo mi control y puedo llegar a él siempre que quiero; en el caso de la experiencia, por el contrario, he de esperar hasta que se me dé. No se puede tener en el acto la oportunidad de que acaezca aquello que se desea experimentar.

§.420. INCONSTANCIA, CONSTANCIA, GRADOS DEL DISPLACER, ETCÉTERA

No me parece necesario poner aquí nada más respecto del displacer. Pues lo que se dijo anteriormente (§.406 ss.) de la inconstancia del placer, de su constancia, de sus grados, de la clase de conocimiento que se requiere para él, se puede entender también fácilmente del displacer si se cambia lo que la naturaleza de la cosa pide que se cambie.

§.421. DE LO QUE ES EL DOLOR

Propio del displacer es el *dolor*, que no es otra cosa que la separación de lo continuo en nuestro cuerpo. Pues, por ejemplo, sentimos dolor cuando nos cortamos. Pero la herida que nos duele es una separación de la piel y de la carne que han sido cortadas. Que en todo dolor se produce lo mismo, nos lo muestran en parte las lentes de aumento a través de las cuales se observa cómo están desgarradas las pequeñas fibras de la epidermis, de la piel y de la carne donde nos duele, en parte la razón, si se reflexiona en Física sobre las causas de los dolores. Pienso, sin embargo, que cualquiera concederá sin mucha demostración que cuando en nuestro cuerpo se rompe lo que deber ser un todo, ello ha de contarse dentro de las imperfecciones (§.152). Ahora bien, como el dolor tiene por causa una imperfección del cuerpo (§.29) y la sensación de la imperfección, empero, suscita displacer (§.417), es así que el dolor es propio del displacer, y por eso suele ocurrir también que se llame *dolor* a todo displacer.

§.422. DE LO QUE ES BUENO

Lo que nos perfecciona a nosotros mismos y a nuestro estado, eso es *bueno*. Por ejemplo, la heurística perfecciona nuestro entendimiento, y es por ello algo bueno. La salud perfecciona nuestro cuerpo y es asimismo por ello algo bueno. El dinero perfecciona nuestro estado exterior, y es, por tanto, también algo bueno. Ciertamente, no todo el mundo sería capaz de mostrar partiendo del con-

cepto de perfección anteriormente definido (§.152) que la heurística se encuentre entre las perfecciones del entendimiento, la salud entre las perfecciones del cuerpo, el dinero entre las perfecciones de nuestro estado exterior; sin embargo, como nadie pondrá esto en duda, no es necesario que lo demuestre aquí, ya que sólo lo menciono como ejemplo. La demostración al respecto se encuentra en los *Pensamientos acerca de las acciones humanas.*

§.423. QUE LO BUENO SUSCITA PLACER Y DE LO QUE ES NATURALMENTE BUENO

Dado que lo bueno nos perfecciona y perfecciona nuestro estado (§.422) e intuir la perfección suscita placer (§.404), entonces el conocimiento intuitivo de lo bueno ha de suscitar placer si, en efecto, lo vemos como bueno. Por eso, decimos que es *naturalmente bueno* lo que proporciona placer.

§.424. DIFERENCIA ENTRE LO BUENO VERDADERO Y LO BUENO APARENTE

Y de este modo se pueden diferenciar lo bueno verdadero de lo bueno aparente. En efecto, lo *bueno verdadero* garantiza un placer continuo que no se transforma en displacer; lo *bueno aparente*, por el contrario, proporciona sólo un placer mutable que frecuentemente se transforma en un displacer mayor. Por ejemplo, la salud del cuerpo es algo verdaderamente bueno, pues no nos produce jamás displacer. La destreza del cuerpo es algo verdaderamente bueno: pues obtenemos placer siempre que la percibimos. Una comida que sabe bien pero que sienta mal es algo aparentemente bueno: pues la enfermedad que se sigue de ella produce dolor y, consecuentemente, displacer (§.421), y tenemos entonces que pagar con muchos dolores el placer disfrutado en su momento.

§.425. OTRA DIFERENCIA MÁS

Sabemos, sin embargo, que el placer es inmutable cuando se fundamenta en una perfección verdadera y se tiene certeza de ella (§.407); es, por el contrario, cambiante cuando no se fundamenta en una perfección verdadera (§.406). Por eso, los bienes verdaderos son aquellos que tienen por fundamento una verdadera perfección; los aparentes, en cambio, los que no se fundamentan en una perfección verdadera. Los ejemplos dados lo ponen de manifiesto. La salud y la destreza perfeccionan realmente nuestro cuerpo; por el contrario, la comida que sabe bien pero sienta mal es una comida insana y enferma nuestro cuerpo, esto es, lo convierte en menos perfecto.

§.426. DE LO QUE ES MALO

Malo es lo que nos convierte a nosotros y a nuestro estado en menos perfectos. Por ejemplo, la ignorancia convierte nuestro entendimiento en menos perfecto y es, por tanto, mala. La enfermedad convierte nuestro cuerpo en menos perfecto y es, por tanto, igualmente mala. La pobreza convierte en menos perfecto nuestro estado exterior y es, por tanto, algo malo.

§.427. LO MALO PRODUCE DISPLACER

Dado que lo malo nos hace más imperfectos a nosotros mismos y a nuestro estado (§.426), e intuir la imperfección, a su vez, produce displacer (§.417), entonces el conocimiento intuitivo de lo malo ha de producir displacer.

DE LO QUE ES NATURALMENTE MALO

Por eso, de lo que proporciona displacer, decimos que es *naturalmente malo*.

§.428. DIFERENCIA ENTRE EL MAL VERDADERO Y EL SUPUESTO

Y de este modo se pueden diferenciar lo verdaderamente malo de lo que sólo lo es supuestamente. En efecto, lo verdaderamente malo conlleva un displacer inmutable; un supuesto mal, por el contrario, un displacer que finalmente se transforma en placer. Por ejemplo, una comida insana es un verdadero mal: pues de ella procede la enfermedad, la cual no puede acarrear más que displacer. Por el contrario, el esfuerzo de un principiante tiene sólo la apariencia de un mal: pues aunque este esfuerzo le produce al principio gran displacer, éste se transforma sin embargo en puro placer cuando el principiante alcanza con él finalmente su meta.

§.429. OTRA DIFERENCIA MÁS

De la misma forma que lo hicimos anteriormente (§.425), se puede demostrar que un mal verdadero se fundamenta en una imperfección verdadera; en cambio, un supuesto mal no tiene una imperfección verdadera como fundamento, o más bien tiene una imperfección que contribuye en algo a la perfección del todo (§.170). Los primeros ejemplos dados lo muestran claramente. Pues la comida insana convierte de hecho nuestro cuerpo en menos perfecto; el esfuerzo del principiante, en cambio, fomenta su perfección, aunque con él vayan asociadas muchas dificultades.

§.430. GRADOS DE LO BUENO Y DE LO MALO

Dado que tanto las perfecciones como las imperfecciones tienen sus diferentes grados (§.154), también han de tener tanto lo bueno como lo malo diferentes grados (§.422, 426). Y, según esto, la magnitud de lo bueno y de lo malo sirve para saber qué enjuiciamiento de los grados de perfección (§.174) se ha producido. Pero dado que pocos llevan su razón tan lejos, suelen los hombres en general enjuiciar la magnitud del mal a partir de la magnitud del displacer que experimentan; la magnitud del bien, en cambio, a partir de la magnitud del placer que obtienen. Sin embargo, el asunto es, como siempre que se trata de conocimiento confuso, muy incierto: respecto de lo cual se mostrarán enseguida más cosas en la doctrina de los afectos.

§.431. DE CUÁNDO RESULTAN MÁS SENSIBLES LO BUENO Y LO MALO

Ello se puede comprender también por el hecho de que algunos bienes sólo los reconocemos a partir del mal opuesto, a pesar de que sean muy grandes por sí mismos: de lo cual es un ejemplo la salud, que no se reconoce hasta que se cae enfermo. Contrariamente, se da también que algún mal parezca mayor de lo que parecía previamente si se lo compara con el bien opuesto, por ejemplo, cuando alguien compara su pobreza con la riqueza de otro.

§.432. DE LO QUE APORTA EL CONOCIMIENTO CONFUSO EN LA DISTINCIÓN DE LO BUENO Y LO MALO

Si nos quedamos sólo en los conceptos claros y no avanzamos hasta los distintos, solemos distinguir lo bueno por el placer que nos proporciona, y si proseguimos entonces, nos fijamos en si quizá el placer se transforma también en displacer. De este modo aprendemos a descubrir mediante la experiencia la ilusión que nos puede cegar. De la misma manera distinguimos en este caso lo malo mediante el displacer con el que nos incomoda, y si profundizamos más, nos fijamos en si el

displacer no se transforma en un placer o si desaparece el dolor y el displacer mayores. De este modo aprendemos, una vez más, a descubrir mediante la experiencia la ilusión que nos puede cegar. Todo ello resulta evidente a partir de lo que se ha dicho sobre el conocimiento confuso (§.214), sobre lo bueno (§.424) y sobre lo malo (§.428).

§.433. DE LO QUE APORTA EL CONOCIMIENTO DISTINTO

En cambio, quien no se contenta con conceptos confusos, sino que diferencia las cosas partiendo de conceptos distintos, examina la perfección que fomenta lo bueno en nosotros, y la imperfección que se evita con ello; asimismo la imperfección a la que nos conduce lo malo (§.422 y 426). Y aquí se puede distinguir mediante la razón lo esencial de lo secundario (§.368).

§.434. DE CÓMO SE ORIGINA EL DESEO SENSUAL

A partir de la representación confusa de lo bueno surge el *deseo sensual* que, según esto, no es sino una inclinación del alma hacia la cosa de la cual tenemos un concepto confuso de lo bueno. Por ejemplo, alguien prueba un vaso de vino que le sabe bien: como el sabor le produce un placer sensual, juzga a partir de ello que el vino es bueno (§.432), y el placer mediante el que se representa la cosa como buena suscita simultáneamente en él el deseo de beber. A este deseo se le llama con razón *deseo sensual*, pues procede meramente de los sentidos (§.220), y la razón no tiene nada que ver en él (§.368). En este punto nos limitamos a explicar el vocablo: pues lo que es propiamente la inclinación del alma hacia lo bueno, lo mostraremos más adelante en el lugar correspondiente (§.878).

§.435. DE CUÁNTAS COSAS CONTRIBUYEN A ÉL

Ha de notarse, empero, que a este deseo sensual pueden contribuir muchísimas representaciones y que está compuesto de multitud de inclinaciones pequeñas, que a veces son difíciles o incluso imposibles de distinguir entre sí, aun cuando se ha avanzado bastante en el conocimiento distinto. Por ejemplo, cuando alguien ve el vino en la copa y lo prueba, la imaginación junto con la memoria (§.238 y 249) representan también el placer que esta persona ha experimentado en muchas otras ocasiones, en parte por el sabor del vino, en parte por la compañía de otros que también bebían, si bien no es posible distinguir entre sí todas estas representaciones que se producen de una sola vez. Todas ellas producen, por así decir, una impresión en el alma, de manera que la inclinación de ésta por el vino, a la que llamamos deseo de beber, tiene muchas causas. Pero como, en general, no se le presta atención, uno mismo no sabe cómo es posible que a veces experimentemos un deseo tan grande, y que nos veamos inducidos por él a hacer algo de lo que luego nos arrepentimos.

§.436. DE CÓMO SE ORIGINA UNA AVERSIÓN SENSUAL

La representación confusa de lo malo aparta al alma, por así decir, de la cosa de la tenemos el concepto de lo malo: lo cual se suele contar también comúnmente dentro del deseo sensual. Pero mejor se lo podría llamar *aversión sensual*. Por ejemplo, alguien sintió en una lesión grandes dolores cuando se le palpó con un cierto instrumental. Si vuelve a tener una lesión y viene el traumatólogo con el mismo instrumental, la imaginación (§.238) le presenta al herido, aunque de manera muy oscura, los dolores que experimentó en el pasado con todo el displacer que

le acarrearon (§.199), y este displacer, a partir del cual nos representamos el uso del instrumental como malo, suscita tal aversión por él, que no permitimos que nos lo acerquen a la la herida. A esta aversión se la llama con razón *aversión sensual*, pues procede meramente de los sentidos, y la razón no tiene nada que ver en ella.

§.437. DE CUÁNTAS COSAS CONTRIBUYEN A ELLA

Lo que se recordó del deseo sensual (§.435) vale también respecto de la aversión sensual. Por ejemplo, si un bebedor ha vomitado el vino de nuevo, y sentido a la vez gran fatiga en los miembros, dolor de cabeza, disgusto por su mal comportamiento, asco por lo vomitado y otras cosas similares, sólo necesita después de esto volver a ver el vino para que la imaginación le presente no solamente todo ello, sino innumerables cosas más emparentadas con lo mismo (§.238), y la memoria le asegure simultáneamente que ha experimentado con anterioridad tales cosas (§.249). Aunque no podemos distinguir de una vez tantas representaciones, todas ellas juntas producen una impresión en el alma, y a partir de ésta surge finalmente la aversión que se tiene por el vino, de modo que no se desea beberlo.

§.438. DE POR QUÉ EL DESEO Y LA AVERSIÓN SENSUALES TIENEN GRADOS

Y ahora se puede comprender por qué el deseo y la aversión sensuales son más intensos en una persona que en otra, a pesar de que ambas tengan idéntico concepto confuso de lo bueno y de lo malo de una cosa. En efecto, dado que un gran número de representaciones pasadas producen simultánea y conjuntamente una impresión en el alma, y éstas no se encuentran en todos en la misma proporción, deseo y aversión han de ser naturalmente de un grado menos intenso en unas personas que en otras.

§.439. DE LO QUE ES UN AFECTO

A un grado perceptible del deseo y de la aversión sensuales se le llama *afecto*. Por ejemplo, si alguien que ama la erudición encuentra en una librería un libro nuevo que considera bueno y se forma un concepto confuso de lo útil que podría serle, y del placer que puede esperar de él, entonces experimenta un intenso deseo sensual hacia él (§.434): a lo cual se le llama *afecto*. Del mismo modo cuando se percibe que alguien ha hecho algo en contra de nosotros, surge una intensa aversión sensual contra esa persona (§.436) a la que llamamos igualmente *afecto*.

§.440. CLASES DE AFECTOS

Existen, por tanto, tres clases de afectos: agradables, desagradables y mixtos. *Afectos agradables* son los que consisten en el deseo sensual; *desagradables* o *adversos* los que consisten en una aversión sensual; *mixtos* cuando deseo y aversión sensuales se combinan entre sí.

§.441. DE CÓMO SE ORIGINAN LOS AFECTOS

Dado que los deseos sensuales se originan mediante representaciones confusas de lo bueno (§.434), la aversión sensual, en cambio, mediante representación confusa de lo malo (§.436), entonces los afectos agradables han de originarse mediante representaciones confusas de muchas cosas buenas, los desagradables o adversos mediante representaciones confusas de muchas cosas malas y los mixtos mediante representaciones confusas de lo bueno y de lo malo a la vez. Las clases especiales de afectos, que expondremos enseguida pormenorizadamente, son útiles para aclarar más la cuestión.

§.442. DE EN QUÉ PLACER O DISPLACER SE ENCUENTRAN

Quien tiene representaciones confusas de lo bueno y de lo malo, distingue lo bueno y lo malo mediante el placer y el displacer (§.432). Por eso, en los afectos agradables hay placer sensible; en los desagradables, displacer sensible; en los mixtos, placer y displacer mezclados (§.441). Y, así pues, se podría decir también que: los *afectos agradables* serían un placer sensible; los *adversos*, un displacer sensible; los *mixtos*, una combinación de placer y displacer sensibles.

§.443. DE POR QUÉ ALGUNOS TIENEN POR AFECTOS AL PLACER Y AL DISPLACER

Por eso ha ocurrido también que algunos que no han entendido el asunto con la suficiente exactitud tienen al placer y al displacer por clases de afectos. Sin embargo, a partir de lo que se ha demostrado hasta ahora, resulta claro que 1.º no todo placer es un afecto, sino que sólo recibe este nombre cuando se lo siente, lo cual vale también para el displacer; 2.º que en todos los afectos son encontrables o placer o displacer, o ambas cosas a la vez y, por eso, aquello en lo que concuerdan todos los afectos en modo alguno ha de tenerse por una clase de afecto. Lo primero lo muestra también la experiencia. Por ejemplo, cuando en una reunión todos han experimentado un placer moderado sin que nadie haga sentir a los demás nada adverso, entonces se dice que se han regocijado entre ellos. Sin embargo, nadie llamará afecto a este regocijo. Pero si alguien lo hiciera, no puede la inconstancia al hablar, que surge por falta de un conocimiento satisfactorio, causar perjuicio alguno a la verdad; lo cual se recuerda aquí de una vez para siempre.

§.444. DE LO QUE OCASIONAN LOS AFECTOS EN EL CUERPO

Todo afecto suele estar conectado con un movimiento especial de la sangre, y principalmente con la materia fluida de los nervios. Esto lo muestra la experiencia diaria. Por ejemplo, cuando alguien se enfurece, la cara se le ruboriza, cambian su rostro y sus gestos; si bien ello no ocurre en todas las personas del mismo modo. Algunas empiezan por proferir con velocidad y vehemencia palabras fuertes; otros aprietan los dientes y ponen un gesto como si quisieran acuchillar a uno con lo ojos. Otros patalean y amenazan con las manos. Algunos incluso alardean. Unos aprietan fuertemente las manos, otros resoplan por la nariz, etcétera. El color rojo del rostro muestra que la sangre es impulsada rápidamente desde el corazón hacia las partes más externas del cuerpo. El pulso así como el calor que se siente y el sudor que a menudo irrumpe muestran suficientemente que la sangre fluye más velozmente de lo que lo hacía con anterioridad. Por qué el rostro y los gestos de los iracundos son tan diferentes, no es cosa que se pueda fijar en este punto; no obstante lo cual, consisten todos ellos en ciertos movimientos de los miembros del cuerpo, y en esto coinciden. Probaré en otro lugar que en el cuerpo humano no puede ocurrir ningún movimiento sin el movimiento de la materia fluida que hay en los nervios. Y por eso muestran las transformaciones del rostro y de los gestos, así como las acciones de un iracundo, que el fluido de los nervios posee un movimiento extraordinario. Voy a poner además un ejemplo de espanto. Vemos a una persona a la que se le empalidece el rostro y se le enfrían las manos. El corazón comienza a latir con intensidad, manos y pies conservan frecuentemente la posición que tienen en ese momento. Los ojos se quedan completamente fijos. Algunos cierran total-

mente la boca y se quedan absolutamente mudos; otros, en cambio, comienzan a gemir. Algunos se quedan quietos como una imagen de piedra; otros se desploman de debilidad, o por lo menos dejan caer los brazos, etcétera. En este caso el color pálido muestra que la sangre se ha retirado de las partes más externas y el fuerte latir del corazón prueba que se precipita hacia el corazón. Las transformaciones del rostro y de la fisonomía dan a entender que también el fluido de los nervios se ha puesto en un estado extraordinario. La mayoría de los seres humanos se fijan exclusivamente en las transformaciones del cuerpo cuando hablan de los afectos, porque éstas saltan a la vista tanto en ellos mismos como en los demás cuando un afecto se adueña de la mente. Quien se quiera cerciorar aún más de la verdad de lo que se ha dicho, puede analizar todas las clases de afectos que enumeraremos enseguida y fijarse en qué acaece de mutable en el color del rostro, en el calor del cuerpo, en la cara, en los gestos, palabras y movimientos, así como en las posiciones de los miembros.

§.445. DE PORQUÉ LOS AFECTOS SE DIFERENCIAN ENTRE SÍ

Las clases de afectos consisten en los diferentes grados de placer y displacer, en su mezcla y cambio, como se constata suficientemente a partir de la definición dada de los afectos (§.439 y 442).

§.446. DE LO QUE ES LA ALEGRÍA Y DE CÓMO SE ORIGINA

Un grado perceptible de placer, que prima sobre el displacer de que algo se dé, produce *alegría*. Ahora bien, como el placer consiste en un conocimiento intuitivo de la perfección (§.404), y se ve suscitado por tanto por una representación confusa de lo bueno (§.422), la alegría surge, pues, cuando nos representamos de una cosa mucho bien a la vez (§.214). Por ejemplo, si Ticio tiene un gran deseo por una ciencia y sabe que podría llegar a ella utilizando un libro que, sin embargo, no puede obtener y, en consonancia con ello, Cayo le trae de manera inesperada ese libro, Ticio experimenta entonces una gran alegría. Si analizamos el estado de su mente, no encontraremos más que representaciones de muchas cosas buenas entrelazadas las unas con las otras de tal forma que no las podremos diferenciar entre sí más que por la razón, tras una gran reflexión, contando también con que no las descubriremos todas. Pues tan pronto como Cayo entrega el libro a Ticio, la imaginación (§.238) le presenta a éste todo lo bueno que previamente pensaba aprender con este libro, el deseo que sintió por él y la perfección de su estado, con la que cuenta una vez adquirido el conocimiento, junto a otros muchos bienes emparentados con éstos. La memoria le asegura simultáneamente (§.249) que ha tenido representaciones semejantes con anterioridad. Le presenta también simultáneamente la mejora de su estado producida al recibir el libro y el afecto de Cayo para con él junto a muchas otras cosas del estilo. Encontramos, por tanto, aquí un placer múltiple (§.404) que tomado conjuntamente constituye un grado perceptible, y múltiples representaciones del bien que el alma tiene simultáneamente y que, por ello, es tan poco capaz de distinguirlas las unas de las otras, como incapaz es de distinguir el sonido de cada una de las olas en el rugido del oleaje marino que se compone de ellas (§.21, cap. 1, Log.).

§.447. DE LO QUE ES EL CONTENTO

A la alegría por el cese del displacer o porque se haya acabado lo que nos producía displacer y disgusto se la llama *contento*. Por eso decimos: estoy *contento* de

que haya pasado, o estoy *contento* de haberlo superado ya y similares. Por ejemplo, un enfermo que ha sentido grandes dolores se contentará si se entera que van a cesar pronto o, también, si cree que han llegado realmente a su fin.

§.448. DE LO QUE ES LA TRISTEZA Y DE CÓMO SE ORIGINA

A la *tristeza* la constituye un grado perceptible de displacer que sobrepasa incluso al placer cuando se presenta. Ahora bien, como el displacer consiste en un conocimiento intuitivo de la imperfección (§.417) y se produce, por tanto, mediante una representación confusa del mal (§.427), la tristeza surge cuando nos representamos de una cosa mucho mal a la vez (§.214). Ello se puede ilustrar, como anteriormente en el caso de la alegría, mediante ejemplos tales como el de la muerte de un buen amigo o, en general, el de la pérdida de una cosa querida, pero no lo vamos a hacer aquí por mor de la brevedad.

§.449. DE LO QUE ES EL AMOR Y DE CÓMO SE ORIGINA

El *amor* es la disposición a extraer un placer perceptible de la felicidad de otro. Y por ello nos alegramos de la felicidad de los que amamos (§.446) y ello mucho o poco según el amor sea grande o pequeño. Ahora bien, como el placer consiste en un conocimiento intuitivo de la perfección (§.404), el amor surge de la representación del bien que creemos percibir en otro (§.422). Pues entonces experimentamos placer en su persona, y como nos place el bien en ella, deseamos percibir mucho bien en la misma. De este modo estamos dispuestos a convertir en placentero para nosotros lo que le place a ella, esto es, amamos a esta persona. Por ejemplo, vemos a una persona bella. Como tenemos a la belleza por una perfección del ser humano, experimentamos placer en ello (§.404). Como nuestra mente se regocija en el bien que hallamos en esta persona, estamos dispuestos a convertir en placer lo bueno que encontramos en ella, y de este modo amamos a la persona en cuestión.

§.450. DE CÓMO AMAMOS A SERES INANIMADOS

Suele, por ello, acontecer que se nos suscriba un amor por todas las cosas de las que extraemos placer, esto es, en las que percibimos o creemos percibir una perfección (§.404). De acuerdo con esto, el amor por seres inanimados no es otra cosa que una disposición a regocijarse con ellos. Así, por ejemplo, digo que amo un libro cuando experimento placer siempre que lo leo, o siempre que pienso en él. Un avaricioso ama el dinero al experimentar placer siempre que lo ve o piensa en él.

§.451. DE CUANDO PROPORCIONA ALEGRÍA EL AMOR

Como la alegría es un grado perceptible del placer (§.446) y aquel que ama a otro se regocija tanto en éste como en su felicidad (§.449), tiene también el que ama mucho a otro que alegrarse cuando lo ve; ha de alegrarse no poco con la felicidad de la persona amada. Y todo esto coincide con la experiencia, y da testimonio también de la corrección de los conceptos de alegría y de amor, consecuentemente también de los afectos opuestos a ellos, de la tristeza y del odio; lo cual se recuerda aquí de una vez por todas también en consideración de los demás afectos.

§.452. DE CUÁNDO OCASIONA TRISTEZA

Quien se alegra por la felicidad de otro, ha de entristecerse por su desgracia (§.446 y 448). Como el que ama a otro fervientemente, se alegra por su felicidad (§.451), ha

de entristecerse también por su desgracia. La experiencia confirma ambas cosas. Cuando a un buen amigo, al que queremos sinceramente, le sonríe la fortuna, participamos de ello y nos alegramos tanto más cuando vemos que es feliz. En cambio, cuando le sale al paso una desgracia, participamos igualmente de ella y nos entristecemos tanto más cuando vemos que esto le produce tristeza.

§.453. SIGNOS DE UN GRAN AMOR

Así pues, tanto la alegría por la felicidad de otro como la tristeza por su desgracia son signos de un amor ferviente. Por el contrario, cuando se puede contemplar sin inmutarse lo bueno que le acaece a otro, cuando no nos afecta ver o escuchar que a alguien le va mal, entonces allí no se da amor alguno.

§.454. DE LO QUE ES EL ODIO Y DE CÓMO SE ORIGINA

El *odio*, que se opone al amor, es la disposición a extraer placer de la desgracia o el mal del otro. Como el placer consiste en un conocimiento intuitivo de la perfección (§.404), hemos de tener por bueno el mal que le acaece al otro (§.426), esto es, hemos de considerar como algo bueno que le suceda semejante desgracia. Por ejemplo a Ticio le produce placer la enfermedad de Sempronio, no porque se represente la enfermedad como algo bueno, y experimente placer en ella, sino porque tiene por bueno que Sempronio esté enfermo, por razones especiales que se pueden distinguir de múltiples formas, por ejemplo, porque le ha ofendido o porque no sintió pena cuando él estuvo enfermo. Para tener por bueno lo que le ocurre a otro, hemos de encontrar en ese otro algo que nos disguste. Y de este modo la representación de lo malo que creemos percibir en otro produce *odio* (§.427).

§.455. DE CÓMO ODIAMOS A SERES INANIMADOS

A partir de lo cual resulta claro a la vez cómo podemos decir respecto de seres inanimados que los odiamos, a saber, cuando percibimos algo en ellos que nos produce displacer o descontento. Por ejemplo, odiamos una comida que no nos sienta bien. Y entonces el odio es una disposición a obtener placer de la pudrición de ésta. Por eso suele ocurrir también que intentemos destruir, o al menos apartar de nosotros, las cosas que odiamos.

§.456. DE CUANDO EL ODIO PRODUCE ALEGRÍA

Cuando el odio es grande, es grande también la satisfacción que se obtiene con la desgracia del prójimo (§.454). Ahora bien, como la alegría la constituye una gran satisfacción (§.446), quien odia mucho a otro ha de alegrarse de su desgracia.

§.457. DE LO QUE ES LA BURLA

A la alegría por la desgracia de otro se le llama *burla*. Y es así que la burla surge de un gran odio por los demás (§.546).

§.458. DE LO QUE ES SER MALIGNO

A menudo no se encuentra causa alguna para el odio y, sin embargo, la persona se alegra del mal y la desgracia de otra gente. A semejante persona se la suele llamar *maligna*. Aunque la causa esté oculta, tiene que haber una (§.30 y 454), y, en casos especiales, la encontrará con facilidad la gente aguda. Por ejemplo, el ambicioso quiere ser más que los demás. Si halla algo bueno en otro, le desagrada que lo tenga el otro, al desear tenerlo él, si es que aún le falta, o por lo menos solicita tenerlo si lo

encuentra y es importante para él. Si, por el contrario, percibe un error en otro, extrae de ello una satisfacción que se convierte en alegría cuando esta satisfacción es grande (§.446). Y, según esto, la ambición es causa del odio (§.454).

§.459. DE CUANDO EL ODIO CAUSA TRISTEZA

Quien se alegra por la desgracia del prójimo, ha de afligirse por su fortuna, o al menos extraer displacer y desagrado de ella. Ahora bien, como el que odia a otro se alegra de su desgracia (§.456) o cuando menos extrae satisfacción de ella (§. 454), tiene que afligirlo también su buena fortuna o, al menos, experimentar displacer con ella.

§.460. DE LO QUE ES LA ENVIDIA

Al descontento por la buena fortuna de otro se le llama *envidia*. Y, así pues, la envidia surge del odio (§. 459). Ticio oye que Sempronio ha conseguido un trabajo ventajoso que él desearía gustosamente tener, y experimenta descontento por ello. Se dice entonces que envidia a Sempronio esta suerte.

§.461 DE LO QUE ES LA COMPASIÓN Y DE CÓMO SURGE

Quien ama a otro está dispuesto a sentir satisfacción por el bienestar de éste (§.449). Está, por tanto, también dispuesto a experimentar displacer por su mala suerte o incluso a afligirse por ella (§.448). Al descontento y a la tristeza por la desgracia de otro se le llama *compasión*. Y, según esto, la compasión surge del amor. Por ejemplo, Cayo ve a Mavio en una gran indigencia y se entristece por ello. Entonces se dice que experimenta compasión por él. Así pues, quien tiene compasión por otro hace suyos el descontento y la tristeza de éste. Cuando al otro le van mal las cosas, participa de ellas. Es como si a él mismo le afectaran.

§.462. ODIO Y COMPASIÓN NO PUEDEN DARSE JUNTOS

El que es compasivo se aflije por la desgracia del prójimo (§.461); el que odia a otro, se alegra con su desgracia (§.456). Por eso, odio y compasión no pueden darse juntos. Por tanto es seguro que quien odia a otro no tiene compasión con su miseria. Sin embargo, no siempre se odia a aquel por el que no se experimenta compasión alguna. Pues dado que la compasión procede del amor (§.461), no se produce donde falta éste. Donde falta el amor no se tiene ningún deseo de satisfacción con la buena fortuna del prójimo (§.449). Pero quien no está dispuesto a hallar satisfacción en la buena suerte del prójimo, no va, por ello, a obtener placer de su desgracia. Y, por eso, no se da automáticamente el odio donde falta el amor (§.454).

§.463. DE LO QUE ES LA SATISFACCIÓN CONSIGO MISMO

La alegría por el bien que se ha hecho es la *satisfacción consigo mismo*. En efecto, al representarnos el bien que nos hemos hecho a nosotros o a los demás, nos representamos simultáneamente, aunque de forma confusa, nuestra perfección, la cual nos ha capacitado para ello, o también la que hemos alcanzado, asimismo la perfección a la que hemos conducido a los demás (§.422). Ahora bien, como esta representación produce satisfacción (§.404) y alegría (§.446), o experimentamos de este modo satisfacción por el bien que hemos hecho o nos alegramos mucho por el mismo. Así, para un erudito supone una gran alegría comprobar que sus obras son bien recibidas por los expertos; y quien siente semejante alegría está satisfecho

consigo mismo. Éste no encuentra en este asunto nada por lo que pudiera sentirse culpable.

§.464. DE LO QUE ES EL ARREPENTIMIENTO

A este afecto tan agradable se le opone uno contrario al que se llama *arrepentimiento*. Así pues, el *arrepentimiento* es una tristeza o, cuando menos, un descontento por el mal que hemos realizado. En efecto, quien se representa el mal que se ha ocasionado bien a sí mismo bien a los demás, se representa simultáneamente, si bien de manera confusa, su imperfección, la cual le ha capacitado para ello o también a la que ha llegado, asimismo la imperfección a la que ha conducido a los demás (§.426). Ahora bien, como esta representación causa descontento (§.427) y tristeza (§.448), experimentamos descontento por el mal que hemos hecho o nos aflige mucho éste. Por ejemplo, cuando alguien pierde en el juego el dinero que necesitaba para el pago de sus deudas, como jugó con la intención de ganar, no puede considerar su acción más que como mala cuando piensa en ella y siente la falta del dinero al recibir avisos por causa de las deudas y no tiene tampoco ahorros para los gastos necesarios (§.426). Si a partir de todo esto se produce en él descontento (§.427), se entristecerá también mucho por ello (§.448), se dice entonces que se arrepiente de haberse jugado el dinero.

§.465. DE LO QUE ES EL PUDOR

Con el arrepentimiento se asocia a menudo el pudor. Pero el *pudor* no es otra cosa que el displacer que experimentamos por el juicio de los demás respecto de nuestra imperfección o del mal que hemos hecho y que se nos imputa. Por ejemplo, cuando un erudito percibe un error en sus escritos y se imagina lo que la gente dirá al respecto y teme un juicio negativo, entonces se avergüenza de haber cometido este error. A partir de lo cual resulta claro a la vez por qué el pudor se asocia con el arrepentimiento, ya que éste surge de la representación del mal que hemos cometido y nos pone a la vista nuestra imperfección (§.464). En efecto, es además de esto claro que, a veces, el pudor produce arrepentimiento, al incitarnos el juicio de los demás respecto de nosotros, para el que se basan en nuestra forma de actuar, a prestar atención y a reconocer los puntos en los que hemos obrado incorrectamente: lo cual confirma también la experiencia.

§.466. DE LO QUE ES EL AFÁN DE GLORIA Y DE CÓMO SE ORIGINA

Al placer y alegría por el juicio futuro de los demás respecto de nuestra perfección y del bien que queremos hacer lo llamamos *afán de gloria*. Surge, por tanto, cuando nos representamos que los demás reconocerán nuestra perfección y el bien que queremos hacer y nos valorarán por ello. Un erudito que quiere escribir un libro sobre una materia, y se imagina previamente lo bien acogido que será por los entendidos, se alegra por ello. Y sucediendo esto, se le atribuye afán de gloria.

§.467. EFECTOS DEL MISMO

Este afecto es el que impulsa a los seres humanos a hacer el bien desinteresadamente, el que les endulza el agrio esfuerzo y les da valor cuando surgen las dificultades, de manera que no cesan hasta haber realizado lo que es loable. A este afecto se refiere *Ovidio* cuando dice:

Magnum opus aggredior, sed dat mihi gloria vires!

Esto es, emprendo algo grande, pero la gloria me da fuerzas para ello.

§.468. QUÉ SERES HUMANOS EJECUTAN COSAS NO MUY LOABLES

Por eso enseña también la experiencia que los hombres que están completamente libres de este afecto llevan a cabo en el mundo cosas poco o nada loables, y le producen, por ello, al género humano un beneficio mínimo: enseña también que éstos lo hacen todo por puro interés.

§.469. DE LO QUE ES EL AGRADECIMIENTO

Al amor a un benefactor por el bien que nos ha hecho se le llama *agradecimiento*. Ticio ha adelantado dinero a Mavio para sus proyectos, pues de lo contrario, con las manos vacías, no hubiera podido emprender nada. Si Mavio lo quiere por ello, y está por tanto dispuesto a convertir la satisfacción de Ticio en su propia satisfacción, entonces lo ama (§.449). Hay que distinguir, sin embargo, el afecto de la virtud que lleva este nombre. El afecto está conectado con un deseo de devolverle al otro el bien en la medida que está en nuestra mano.

§.470. DE CÓMO SURGE

Este afecto surge, por tanto, cuando nos representamos los favores que hemos recibido de otro y experimentamos con ello contento. Pero es necesario que estemos también nosotros dispuestos a devolver el bien; en caso contrario, no puede surgir contento alguno de ello (§.423).

§.471. DE LO QUE ES EL FAVOR

Al amor a una persona por su buena conducta se le llama *favor* o inclinación. Por ejemplo, cuando vemos que alguien se comporta correctamente y experimentamos con ello satisfacción, le tomamos cariño a la persona (§.449). Y debido a este cariño decimos que nos sentimos inclinados por ella o que cuenta con nuestro favor. Ahora bien, como el amor es una disposición a sentir satisfacción por la buena fortuna del otro (§.449), el favor nos impulsa a ayudar al otro cuando está en nuestra mano y a preferirlo antes que a otros cuando solicitan de nosotros ayuda o apoyo en algún asunto.

§.472. OBJECIÓN Y RESPUESTA A LA MISMA

Se podría por cierto objetar que a veces se favorece a personas que no se comportan muy bien precisamente. Sin embargo, a ello se pueden responder diferentes cosas. En efecto, de vez en cuando un ser humano experimenta satisfacción por un mal comportamiento y lo tiene por buena conducta. A veces hay algo bueno en un ser humano que provoca nuestro favor por él y hace que no veamos lo malo. A veces se comporta uno en contra de la oficiosidad, a la que no es favorable por razones especiales, y esto es tenido por favor por aquellos que no saben. A veces tiene la cuestión otra naturaleza diferente.

§.473. DE LO QUE ES LA ESPERANZA

La *esperanza* es el placer que sentimos por el bien que pensamos recibir. Por ejemplo, una persona se entera de que se ha quedado vacante un puesto que para ella sería ventajoso y hace todo lo que puede para obtenerlo. Pensando que puede conseguirlo, experimenta satisfacción por ello: a esta satisfacción se le llama esperanza. Donde no se presenta, sin embargo, semejante satisfacción, se dice que no se le da demasiada importancia, aunque se piense en obtener la plaza.

§.474. DE LO QUE ES LA CONFIANZA

Se llama *confianza* a la alegría por el bien que se piensa recibir. Como la alegría es un placer sensible (§.446), la confianza es un grado elevado de esperanza (§.473). Por eso hallaremos también que gentes que tienen una gran confianza en algo, dicen que sintieron ya por ello una verdadera alegría. Precisamente así se exterioriza en los cristianos la confianza en *Dios*: mediante la alegría por el bien futuro que Él les ha prometido.

§.475. EN LA CONFIANZA HAY UNA GRAN CERTEZA

Como la alegría surge cuando nos representamos mucho bien de una vez (§.446), entonces en la confianza hemos de tener también una gran certeza respecto de recibir el bien, que consideramos como una cosa que ya está presente, pues de lo contrario tendríamos a la incertidumbre por algo malo y con ello se vería reducida la satisfacción por la cosa. En efecto, nos sentiríamos tanto más inquietos cuanto más cierto fuera el placer que tuviéramos por la cosa.

§.476. DE LO QUE ES EL TEMOR

Se llama *temor* al displacer ante la desgracia inminente o ante el supuesto peligro. Por ejemplo, quien por la noche se imagina un gran peligro debido a los fantasmas: a su intranquilidad se le llama temor. Así pues el temor se opone a la esperanza (§.473).

§.477. DE LO QUE ES LA DESESPERACIÓN

Dado que un displacer sensible produce tristeza (§.448), el temor se puede convertir en tristeza cuando, en efecto, se representa la desgracia con total certeza. A un grado elevado de tristeza por la desgracia inminente se le llama *desesperación*. Por ejemplo, cuando una persona se inquieta sobremanera por el castigo que se le va a aplicar, a esta intranquilidad, la que no es capaz de desechar, se le llama desesperación. Se dice entonces que está completamente desesperada.

§.478. DE CÓMO PUEDE PROCEDER DEL ARREPENTIMIENTO

A partir de lo cual se comprende cómo la desesperación puede provenir del arrepentimiento. En efecto, el arrepentimiento es la tristeza por el mal que hemos cometido (§.464). Consiguientemente, si con el mal se representa a la vez la desgracia a la que se ha arrastrado a sí mismo y a los demás (§.426), y se convence uno de que no puede escapar a ella, entonces se produce la desesperación.

§.479. DE LO QUE ES EL SOBRESALTO Y, EN PARTICULAR, EL ATURDIMIENTO

A una tristeza repentina en grado elevado por una desgracia inesperada se la llama *sobresalto*. Por ejemplo, Ticio cree ver un fantasma en la oscuridad y la imaginación le presenta las cosas horribles que ha oído contar de los fantasmas o que él mismo se figura (§.238). Al ocurrir esto, Ticio se sobresalta. Cuando el sobresalto es tan grande que uno ya no puede distinguir nada en sus sensaciones y, por tanto, lo abandonan a uno todos los sentidos, entonces se le llama *aturdimiento*. Por ejemplo, cuando alguien se hace ilusiones con un puesto y tiene gran confianza en obtenerlo, se sentirá aturdido si, contra toda previsión, se prefiere a otro para el mismo. Y por eso suele suceder también que cuando remite el sobresalto y se reduce por tanto el grado del afecto, sólo queda una cierta tristeza y finalmente un displacer o disgusto (§.427 y 448). Como, en nuestro ejemplo, le queda

a uno sólo la tristeza por no haber obtenido el puesto cuando vuelve en sí. Tan pronto como comienza a serenarse y a oponer algunas representaciones, manifiesta un simple disgusto al respecto.

§.480. DE LO QUE ES LA INCONSTANCIA

Cuando se alternan placer y displacer por el bien que nos representamos pero que no estamos seguros de conseguir, a ello se le llama *inconstancia*. Por ejemplo, cuando se representa un puesto como ventajoso, se tienen ganas de él y se lo solicita. Si pensamos, empero, que no va a ser el caso que lo obtengamos, esto nos disgustará. En cambio, si volvemos a pensar en toda la clase de incomodidades conectadas con el puesto, nos abandonará el disgusto. Caso de que nos vuelvan a asaltar los primeros pensamientos, volverán a irrumpir también el placer y las ganas, y de este modo se avanza sucesivamente en una continua alternancia. En efecto, el placer surge de la representación del bien; el displacer, ante la duda de conseguirlo. Y a este placer le sucede otro mediante la representación de los medios a emplear para conseguirlo: sin embargo, se volverá a ver aniquilado por la representación de las dificultades que se materializan al poner en práctica los medios. En efecto, disputan el temor y la esperanza (§.473 y 476), pues consideramos una desgracia no lograr el bien que quisiéramos tener.

§.481. DE LO QUE ES LA PUSILANIMIDAD

Cuando triunfa el displacer, ello produce tristeza (§.448). Se llama *pusilanimidad* a la tristeza por las dificultades que entraña conseguir el bien o, también, escapar a la desgracia (lo cual se considera igualmente algo bueno). Como cuando en nuestro ejemplo (§.480) alguien se entristece mucho porque piensa que el puesto que quisiera tener es difícil de conseguir, entonces se dice que esta persona es totalmente pusilánime al respecto.

§.482. DE LO QUE ES LA COBARDÍA

Con ella está emparentada la *cobardía*, que no es otra cosa que una gran tristeza por la magnitud de la desgracia inminente. Por ejemplo, cuando un malhechor, sobre el que se dicta sentencia, se inquieta sobremanera porque no podrá resistir la condena, se dice que éste es muy cobarde. Por eso encontramos que la gente cobarde dice: «no podremos soportar la desgracia», del mismo modo que un pusilánime afirma que le será imposible superar las dificultades que le salen al paso cuando intenta alcanzar el bien.

§.483. DE LO QUE ES EL ANHELO

El *anhelo* es el displacer por la espera del bien que nos complace. Por ejemplo, cuando un buen amigo va a venir a nuestra casa y nos intranquiliza el que no llegue pronto, entonces decimos que anhelamos su llegada. Cuanto más nos fastidie que no llegue, tanto mayor es nuestro anhelo hacia él. Por eso ocurre que el tiempo se les dilata a aquellos que sienten anhelo por algo, y suelen decir: «no puedo esperar de alegría». En efecto, en ello se entremezcla cierto temor (§.476): y cuanto mayor es éste, tanto mayor se hace el anhelo. El temor resulta de la representación del peligro de perder el bien que se espera, o se considera también el retraso mismo como algo malo, como cuando se espera a un buen amigo, al que se aprecia mucho y al que no se ha visto desde hace bastante tiempo y éste no llega enseguida, se duda entonces de si acaso vendrá o se tiene por algo fastidioso el que no

se pueda hablar con él en el acto y todas las razones semejantes que nos convierten en tediosa la espera. Por ejemplo, a veces nos parece bien enterarnos en el acto de lo que desea una persona que pide ser recibida en nuestra casa y nos resulta entonces fastidiosa la espera.

§.484. DE LO QUE ES LA IRA

La *ira* hay que incluirla dentro de los afectos más intensos: respecto de ella se ha reparado tiempo ha que se compone de muchos otros afectos. Comúnmente, la ira es la tristeza por la injusticia cometida por otros contra nosotros o contra aquellos a los que amamos, unida al odio contra el que nos ha ofendido a nosotros o a los demás. Por ejemplo, Ticio, que ha obtenido muchas cosas buenas de Sempronio, recompensa a éste con el desagradecimiento y dice las peores cosas de él para denigrarlo. Si Sempronio se entera de ello, se preocupará, afligirá y arderá en odio contra Ticio. En este caso se dice que Sempronio está iracundo. A veces se entremezclan aquí otros muchos afectos como, por ejemplo, la *vergüenza*, cuando se piensa que lo que ha hecho la persona que nos encoleriza nos resulta perjudicial respecto de otra de gente (§.465); la desesperación, si se figura uno que la persona que nos enfurece nos ha hecho desgraciados (§.477); el arrepentimiento, cuando creemos que hubiésemos podido evitar la ofensa (§.464); el sobresalto, cuando nos figuramos haber sido puestos en un peligro inesperado por la ofensa (§.479), etcétera. Sin embargo, que la tristeza es lo que más destaca dentro de la ira, no sólo se muestra en el hecho de que las mujeres, que son propensas al llanto, griten y lloriqueen cuando las embarga la ira, sino también en el hecho de que cuando a uno lo ofendieron y ha cesado la ira originada por esta ofensa, queda aún un resto de tristeza.

§.485. DE DÓNDE PROCEDE EL GRADO DE LA IRA

Así pues, según converjan muchos o pocos afectos opuestos y ello en un grado elevado o bajo, así será la ira grande o pequeña; lo cual no entienden aquellos que con frecuencia se admiran de que alguien se pueda encolerizar tan grandemente por una pequeñez. En efecto, esto es una prueba de que ya en otro tiempo se hizo uno respecto de la misma persona muchas ideas negativas, que posteriormente son recordadas de golpe (§.238 y 249), con el simple hecho de que una pequeñez dé ocasión para ello. Quien, según esto, quisiera analizar todas las representaciones que afloran a la vez con la ira (§.484), tendría que realizar muy frecuentemente descripciones harto exhaustivas de lo que ocurre en un instante.

§.486. SE CONFIRMA AÚN MÁS

Que esto que se acaba de decir es conforme a la verdad, lo puedo mostrar muy fácilmente sin necesidad de extenderme. En efecto, cuando los seres humanos se liberan del desconcierto y comienzan a distinguir entre sí lo confuso dentro de sus sensaciones, entonces mencionan como una causa de su ira el creerse ofendidos. Por ejemplo, Sempronio dice que Ticio ha recibido mucho bien de él y, a pesar de ello, se atreve a detractarlo diciendo las cosas más ofensivas respecto de su persona. Y entonces se evidencia con claridad lo anteriormente dicho. Ahora bien, tan pronto como dirige uno sus pensamientos sucesivamente de una cosa a la otra, así de veloz cede también la ira y se tranquiliza tanto la mente como la sangre: a no ser que se presente alguna cosa que se hubiese conectado anteriormente con muchas otras representaciones fastidiosas. Pues cuando con ello se recuerdan nuevamente éstas (§.238 y 249), se origina una nueva tempestad (§.484).

§.487. DE LO QUE ES LA SUSCEPTIBILIDAD

Cuando alguien monta en ira fácilmente, sobre todo por cosas que se consideran pequeñeces, se le suele llamar *susceptible*. Y la *susceptibilidad* no es, por tanto, otra cosa que una inclinación fácil a la ira.

§.488. DE DÓNDE PROCEDE

De dónde procede se puede inferir de lo indicado anteriormente (§.485). Y a partir de ello resulta claro a la vez por qué personas de mucho ingenio son muy iracundas y susceptibles: pues de una pequeñez pueden hacer muchas cosas y a partir de ella se les ocurren a la vez muchas cosas (§.366).

§.489. DE LO QUE QUIERE DECIR SER MALO Y SER BUENO

De una persona iracunda solemos decir que *es mala*, cuando la ira se ha aplacado algo pero no del todo, y especialmente cuando se presenta además el odio junto a algunos otros afectos indicados anteriormente (§.484). Por el contrario, cuando la ira ha desaparecido por completo, se dice entonces que *uno vuelve a ser bueno*. Y por eso de una ira no intensa se suele decir que *es mala*. Por ejemplo, si oímos que Ticio ha ofendido sin motivo a Cayo, decimos entonces que está mal que haya hecho esto, y a veces añadimos: «experimento, por ello, una profunda antipatía contra él». A partir de lo cual resulta suficientemente claro que en semejante ira pequeña el odio posee la supremacía (§.454); en cambio, no tiene lugar la tristeza o lo tiene en pequeña medida (§.448).

§.490. DE LO QUE OCASIONAN LOS AFECTOS

Por los afectos se ve el hombre arrastrado a hacer esto y lo otro. Los afectos convierten en más intensos de lo que de por sí serían al deseo y a la aversión sensuales (§.434 y 436).

§.491. DE LO QUE ES LA ESCLAVITUD

Ahora bien, dado que con los afectos el ser humano no piensa lo que hace (§.441 y 214), y no tiene ya por tanto sus acciones bajo control, se ve, por así decir, forzado a hacer cosas que no haría si comprendiera con claridad de lo que se trata. Por eso, como los afectos proceden de los sentidos y de la imaginación (§.434, 436 y 439), cuando dominan sentidos, imaginación y afectos dan lugar a la *esclavitud* del ser humano. Y se llama por eso también *esclavos* a los que se dejan regir por sus afectos y se quedan en el mero conocimiento confuso de los sentidos y de la imaginación.

§.492. DE LO QUE ES LA VOLUNTAD

Al representarnos una cosa como buena, nuestra mente se ve inclinada hacia ella. A esta inclinación de la mente hacia una cosa por mor de la bondad que creemos percibir en ella, es a lo que solemos llamar *voluntad*. Por ejemplo, alguien ve un libro en una librería, lo hojea un poco y cree encontrar en él cosas que le son útiles saber, esto es, esta persona se representa al libro como bueno (§.422). Sucediendo esto, le entran ganas de comprar el libro. A esta inclinación que experimenta entonces por el libro, porque lo considera bueno, se le llama voluntad. Y se dice entonces que su volición es comprar el libro. Dado que el deseo sensual surge de la representación confusa del bien (§.404) y yo avanzo ahora de lo que deriva del conocimiento confuso a lo que procede del conocimiento distinto, cualquiera comprende

que aquí se está hablando de las representaciones distintas del bien. Y el ejemplo dado juntamente con la referencia lo documentan.

§.493. DE LO QUE ES EL NO QUERER

Por el contrario, nuestra mente se ve repelida por una cosa que nos representamos como mala. A esta repulsión de la mente por una cosa por mor del mal que creemos percibir en ella es a lo que solemos llamar *no querer*. Por ejemplo, alguien ve un libro en una librería, lo hojea un poco y le parece encontrar cosas en él que en parte no son así y en parte son absurdas, esto es, se representa al libro como malo (§.426 y 427). Al suceder esto, esta persona no desea tener nada más que ver con el libro, lo aparta y su mente se retrotrae, por así decir, ante él. Al retrotraimiento de su mente ante el libro que tiene por inservible o malo se le llama no querer. Y se dice entonces que esta persona no quiere tener el libro.

§.494. DE CÓMO SE DIFERENCIA EL NO QUERER DEL CESE DEL QUERER

A partir de lo cual resulta claro que el no querer es algo más que el dejar de querer. Pues se deja de querer cuando no se percibe en una cosa nada bueno, como en el ejemplo anterior cuando al hojear el libro no se encuentra nada que parezca ser útil; por el contrario, no se quiere una cosa cuando se halla algo malo en ella, como en el ejemplo anterior del libro al encontrar cosas sin sentido al hojearlo. En efecto (más adelante ha de explicarse oportunamente el hecho de que siga utilizando aquí este modo figurado de expresión) cuando queremos, nuestra mente se ve inclinada hacia la cosa; cuando no queremos, se ve repelida por ella; cuando dejamos de querer, la mente queda, por así decir, derecha e inmóvil, de manera que no se ve inclinada hacia la cosa ni repelida por ella. Esto se puede ilustrar mediante la comparación con una balanza. Cuando la balanza está en equilibrio, este estado se asemeja al estado de la mente en el que ésta ni quiere ni no quiere. Cuando se coloca un peso en la balanza y la aguja se inclina hacia un lado, esto se asemeja al caso en que queremos algo. En cambio el lado del que se aparta la aguja representa el estado en el que no queremos. Y de aquí se ha tomado el modo de expresión que se utiliza al hablar de la voluntad.

§.495. DE CÓMO DEFINEN LOS ANTIGUOS LA VOLUNTAD

Los antiguos contaron tanto al querer como al no querer dentro de la voluntad; en este sentido, la voluntad ha de definirse como la facultad del alma de inclinarse por una cosa que se reconoce como buena y de verse repelida por lo considerado malo. Y entonces el querer significa *afanarse por una cosa*, y el no querer, en cambio, *aborrecer una cosa* o sentir *aborrecimiento ante ella*.

§.496. DE LO QUE SON LOS MOTIVOS Y DE CÓMO LA VOLUNTAD NO PUEDE EXISTIR SIN ELLOS

A partir de la definición de voluntad dada se ve que hemos de tener siempre una razón de por qué queremos algo, a saber, *la representación del bien* (§.492); asimismo una razón de por qué no queremos algo, a saber, *la representación del mal* (§.493). Y que ello es así resulta sobradamente evidente a partir del principio de razón suficiente (§.30). Pues si todo ha de tener su razón suficiente de por qué es en lugar de no ser, entonces también habrá de tener su razón suficiente el que queramos algo y el que no lo queramos, del mismo modo que resulta imposible que una balanza indique un peso si no se coloca nada encima de ella que lo cause. A las razones del querer y del no querer las solemos llamar *motivos*.

§.497. DE SI LA EXPERIENCIA LO CONFIRMA

La experiencia lo muestra también, pues no se podrá indicar ni un solo ejemplo de que se haya querido o no querido algo y que no se diera ningún motivo para ello, aun cuando no lo perciban siempre los que no son lo suficientemente sagaces.

§.498. SE RESPONDE A LAS OBJECIONES

Sé bien que algunos suelen indicar ejemplos en los que no parece operar motivo alguno; sin embargo, quien está acostumbrado a considerar las cuestiones con exactitud, sabe muy bien encontrar los motivos. Por ejemplo, supóngase que se colocan sobre la mesa dos ducados del mismo cuño, del mismo peso y que son, en general, por lo menos en apariencia, completamente iguales, y que Ticio ha de tomar uno de ellos. Ahora bien, como se supone que Ticio, después de haberlos examinado con el mayor cuidado, no puede descubrir en ellos la mínima diferencia, y sin embargo coge uno, se piensa que lo prefiere sin motivo alguno, y quiere por tanto tener uno en lugar del otro sin que se dé una razón de por qué ha de elegir uno y no otro. Es innegable que el asunto tiene la apariencia de ser un ejemplo del querer sin motivo. Sin embargo, aunque no es hallable en el asunto ningún motivo, sí se encuentra uno, empero, en el comportamiento de cara al que realiza la selección. En efecto, uno de los ducados está más cerca que el otro, de manera que a Ticio le resulta más cómodo cogerlo. Y esta comodidad es el motivo que se busca. Ello lo da Ticio claramente a entender. Pues si se le pregunta por qué ha tomado uno y no el otro, responde que ha preferido tomar el primero. En efecto, el primero ha sido el que estaba más al alcance de la mano y por eso lo ha considerado el mejor, ya que no se daba ninguna diferencia intrínseca. De este modo ha preferido el mejor al peor, y ha sido por tanto la representación del bien, que se daba en uno pero no en el otro, el motivo. Este ejemplo no supone por tanto ninguna excepción a la regla (§.496). Me he esforzado por poner un ejemplo corriente, a saber, uno en el cual se da un motivo poco interesante, que no requiere por ello tampoco ninguna reflexión especial –por lo cual permanece tanto más oculto– para que se comprendiera tanto mejor la cuestión.

§.499. DE POR QUÉ EN LOS CASOS MÁS CORRIENTES LOS MOTIVOS PERMANECEN OCULTOS

Ha de notarse aquí que cuando ya hemos querido o no querido algo frecuentemente, volvemos a querer o no querer la cosa tan pronto como se nos presenta o se nos ocurre. Por ejemplo, si ya hemos degustado frecuentemente una comida, la volvemos a disfrutar sin reparo alguno cuando se nos vuelve a ofrecer. Del mismo modo, una vez que hemos decidido ir a un sitio a una hora determinada, nos dirigimos a él directamente cuando vemos que es la hora. Ahora bien, está claro que todo esto lo hacemos intencionadamente y que, por tanto, lo queremos. Pues aunque bien puede suceder que hagamos inconscientemente algo a lo que estamos acostumbrados, no es preciso que volvamos aquí a los mismos ejemplos. La mayoría de las cosas que queremos durante el día son sin duda de la especie de las que hemos querido ya anteriormente con frecuencia y que queremos, por tanto, por costumbre. Aunque en estos casos pueda parecer que no se da ningún motivo, se produce, sin embargo, de hecho una representación, ciertamente confusa, incluso totalmente oscura la mayoría de las veces, de los motivos que tuvimos la primera vez que quisimos la cosa en cuestión (§.238, 199 y 214).

§.500. UNA ACLARACIÓN MÁS

Con la voluntad ocurre lo mismo que con el entendimiento. La primera vez que escuchamos una palabra, prestamos atención y preguntamos lo que quiere decir. Si, en cambio, la hemos oído ya frecuentemente o incluso empleado nosotros mismos, la palabra nos resulta en el acto comprensible, aunque sólo tengamos una representación completamente confusa, incluso oscura de la cosa significada por ella (§. 323) y sólo recordemos, por así decir, de un modo muy lejano que hemos tenido previamente el concepto (§.248). De igual modo se encuentra que cuando queremos algo por primera vez, los motivos se muestran claramente casi siempre. Por ejemplo, cuando a uno se le ofrece un plato extraño, escucha primero lo que dicen otros al respecto, y lo prueba antes de decidirse a disfrutarlo. En cambio, cuando lo hemos querido ya frecuentemente, basta con que recordemos, por así decirlo, lejanamente nuestra intención antigua y la disposición que tomamos (§.238 y 248).

§.501. A LO QUE HAY QUE ATENDER CUANDO SE QUIERE CONOCER LA VOLUNTAD

Por tanto, quien desea saber qué naturaleza tienen el querer y el no querer, ha de examinar los casos en los que hemos querido o no querido algo por primera vez; o ha de representarse al menos que fuera ahora la primera vez que quiere o no quiere algo.

§.502. DE LO QUE HAY QUE TENER EN CUENTA ADEMÁS DENTRO DE LOS MOTIVOS

Además de esto ha de notarse que dentro de los motivos no sólo hay que tener en cuenta las representaciones distintas del bien y del mal, sino también las confusas. Y entre ellas se encuentra por tanto también todo el placer y displacer que nos produce ahora una cosa o que nos produjo anteriormente (§.423 y 427), asimismo han de incluirse todos los afectos que nos emocionan actualmente o que nos produjo la misma cosa en el pasado (§.490). En efecto, igual que el entendimiento no es nunca completamente puro (§.285), tampoco se encuentra jamás nuestra voluntad libre del deseo sensual, sino que éste va asociado con ella. Pues cuando el entendimiento no es puro, se mezcla con el conocimiento distinto el confuso (§.282) y de ello surge el deseo sensual (§.484).

§.503. DE POR QUÉ SE POSTERGAN A VECES LAS REPRESENTACIONES DISTINTAS

Y ésta es precisamente la causa de por qué a veces se dejan de lado las representaciones distintas del bien y del mal, y se quiere entonces lo que con anterioridad no se quiso por las mismas razones; y por idénticas razones no se quiere, en cambio, lo que se quiso antes. En efecto, el placer y el displacer junto con los afectos intensos producen en el alma una impresión más fuerte que el conocimiento simbólico del bien y del mal (§.316); todo lo cual se aclarará oportunamente más adelante.

§.504. DIFERENCIA ENTRE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE Y LA CONSECUENTE

Por eso los antiguos hicieron, no sin razón, una distinción entre la voluntad antecedente y la voluntad consecuente. A saber, *la voluntad antecedente* es la que surge cuando aún no están juntos todos los motivos; *la voluntad consecuente*, en cambio, es la que tiene lugar cuando están juntos todos los motivos.

§.505. DE POR QUÉ LA VOLUNTAD CONSECUENTE PUEDE SER CONTRARIA A LA ANTECEDENTE

Ahora bien, como los motivos que aún faltan en la voluntad antecedente pueden ser más fuertes que los que se dan ya, sucede también con suma frecuencia que la voluntad consecuente es contraria a la antecedente. Y que ésta es la verdadera causa lo dan a entender con suficiente distinción los hombres cuando se les pregunta por qué han hecho esto que aún no habían decidido hacer o, por el contrario, por qué han dejado de hacer lo que tenían pensado realizar. Pues si están en situación de responder algo, no dirán otra cosa sino que no habían pensado anteriormente en esto o en aquello, lo cual expresa que se presenta la ocasión de hacerlo o de omitirlo.

§.506. SÓLO QUEREMOS EL BIEN, EL MAL NO

A pesar de lo cual sigue siendo verdad lo que los antiguos apuntaron hace mucho tiempo: que sólo queremos lo que tenemos por bueno, y no queremos lo que consideramos malo. Pues los motivos son o representaciones distintas del bien y del mal (§.496) o placer, displacer y afectos (§.502), esto es, representaciones confusas del bien y del mal (§.404, 417 y 441).

§.507. DE CUANDO PARECEMOS QUERER EL MAL

Por tanto, cuando el ser humano quiere el mal y no quiere el bien, ello sucede o porque tiene erróneamente al mal por bueno y al bien por malo, o porque prefiere un mal menor a uno mayor y por eso lo tiene por bueno en la medida en que lo considera un medio para escapar al mal mayor, aunque no lo considere un bien por sí mismo. Por ejemplo, un malhechor que teme el castigo duro y grave que ha de esperar por su crimen, y al que le resulta insoportable la representación del insulto al que como criminal se verá expuesto y condenado ante tantos ojos conocidos, agarra una soga y se quiere colgar a sí mismo; no porque se considere bueno por el suicidio, sino porque lo considera como el único medio por el que puede escapar al dolor y al miedo inminentes del denuesto público.

§.508. CON MOTIVOS DE IGUAL PESO NO SE LLEGA A CONCLUSIÓN ALGUNA

Como sin motivos no se puede querer algo ni no quererlo (§.496), resulta imposible que se quiera o no se quiera algo cuando se dan por ambos lados motivos de igual peso. Por ello, mientras se duda si los motivos de un lado son superiores o no a los otros, no se llega a ninguna conclusión. Pero tan pronto como se encuentra en un lado algo que no es hallable en el otro, y se elimina con ello la equivalencia, alcanza la supremacía la parte más importante. El ejemplo propuesto anteriormente (§.498) de la selección de un ducado puede ilustrar la cuestión. Pues hay que notar aquí que los motivos especiales no siempre saltan a la vista de cualquiera, sino que a veces están tan ocultos que sólo los puede sacar a la luz alguien sagaz, a saber, alguien, tal como se recordó con anterioridad (§. cit.) que está acostumbrado a examinar en detalle las cuestiones.

§.509. ILUSTRACIÓN MEDIANTE UNA COMPARACIÓN

Las expresiones que se utilizan aquí se han tomado de la balanza: pues así se puede ilustrar la cuestión aún mejor, tal como se hizo ya anteriormente (§.494). Mientras los pesos sean los mismos en ambas bandejas, la balanza se encuentra en equilibrio y no se puede inclinar hacia ningún lado. Si se inclina, es porque se ha

puesto más peso en uno de los lados. En esta comparación, la balanza representa al alma y los pesos han de interpretarse como los motivos.

§.510. SE LIBERA LA COMPARACIÓN DE UNA OBJECIÓN

Sé bien que algunos piensan que la comparación de la balanza no es adecuada para la voluntad. Pues la balanza se mueve necesariamente; el alma, en cambio, es libre en el querer y en el no querer. Por eso no se puede inferir lo libre de lo necesario. ¡Acabáramos! ¿Pero quién infiere lo libre de lo necesario? Quien lo piense, es que no ha entendido la comparación. La equiparación del pesar con la balanza y la voluntad no alcanza más allá del hecho de que en ambos casos se precisa una razón suficiente (§.30). En efecto, mientras los dos pesos sean idénticos, no habrá ninguna razón para que la balanza deba inclinarse más a la derecha que a la izquierda. Y del mismo modo ocurre con la voluntad. Mientras por ambas partes los motivos tengan el mismo peso, no habrá razón alguna para que se elija más una cosa que la otra. Igual que en virtud del principio de razón suficiente la balanza no puede decantarse mientras no se refuerce algún peso, tampoco el alma puede elegir ninguna de las dos cosas mientras no se añada por alguna parte algo a los motivos ya existentes. Hasta aquí alcanza la comparación, y resulta irrelevante si en el caso de la balanza la indicación de un peso implica cierta necesidad, mientras que en el caso del alma los motivos no la obligan. Pues no se trata aquí de si los motivos son coercitivos, sino de si uno es más fuerte que el otro. Por eso la comparación de la balanza es muy adecuada, ya que la voluntad se definió anteriormente como una inclinación hacia la cosa en virtud del bien que percibimos en ella (§.492). Pues este modo de hablar está tomado de un cuerpo que por acción de una fuerza se inclina a un lado desde la línea vertical hacia la horizontal, lo cual sucede también cuando se pesa con la balanza, tal como se mostró anteriormente de manera pormenorizada (§.494). A pesar de que esta forma de hablar ha de tener, desde luego, un significado especial cuando se la utiliza respecto del alma, ya que los conceptos de los seres corpóreos no son adecuados para ella, esto no elimina sin embargo la semejanza, que es la razón de la denominación, entre lo que es encontrable en el alma y lo corpóreo. En qué consista, sin embargo, la inclinación del alma no se puede mostrar hasta que haya definido la naturaleza de la misma.

§.511. FALSO CONCEPTO DE LIBERTAD

Se equivocan, pues, los que definen la libertad como la facultad de, a partir de dos cosas contradictorias, elegir tanto la una como la otra, sin que haya motivo alguno por el que preferir una a la otra. En efecto, en virtud de lo ya ampliamente expuesto, semejante facultad es contraria tanto a la razón (§.369), como a la experiencia (§.325).

§.512. LO QUE SE SIGUE DE ÉL

De él se seguiría también que todas las representaciones mediante las que uno se quiere apartar del mal y adherirse al bien, serían en vano si no produjeran ninguna impresión en el alma, o no pudiera el ser humano verse con ellas conducido al querer y al no querer. En efecto, de ningún aspecto de las acciones humanas podríamos indicar razón suficiente alguna. Y de este modo se derrumbaría toda la doctrina de las costumbres, que está toda ella construida sobre los motivos, esto es, sobre las representaciones racionales del bien y del mal, tal como se

evidencia en mis *Pensamientos acerca de las acciones humanas.* Si se arrojara por la borda esta verdad, caería con ella también toda certeza dentro de la doctrina de las costumbres, ya que el alma humana no se puede abordar más que a través de las representaciones del bien y del mal. En efecto, incluso en la vida diaria la obligatoriedad so pena de castigo se basa en que el hombre no quiere el mal, quiere por el contrario el bien y por evitar un mal mayor abandona lo que tiene por bueno.

§.513. DE CÓMO SE ALCANZA UN CONCEPTO MEJOR

Para obtener un concepto mejor y más fructífero de la libertad de la voluntad, vamos a analizar en detalle (§.16, cap. 2, Log.) qué naturaleza tienen aquellas de nuestras acciones que llamamos libres.

§.514. LAS ACCIONES LIBRES LAS ENTENDEMOS

Encontramos, por tanto, 1.º que entendemos o comprendemos con distinción la naturaleza de estas acciones (§.276). Por ejemplo, la cuestión es si debo comprar o no un libro. Sé de qué libro se trata y lo que he de pagar por él. Sé si tal libro me puede ser útil o no para mis intereses, y si verdaderamente puedo desembolsar el dinero que hay que dar por él.

§.515. NO SON EN SÍ NECESARIAS

Encontramos en 2.º lugar que las acciones que llamamos libres no son algo absolutamente necesario, ya que lo que se opone a ellas es asimismo posible (§.36). Por ejemplo, en nuestro caso del libro a comprar es tan posible comprar el libro como no comprarlo. Pues todos los movimientos de los miembros del cuerpo que se requieren para la compra son en sí posibles, y se dispone asimismo del dinero para ello. Pero resulta también posible omitir los movimientos y realizar otros, resulta posible también conservar el dinero en el bolsillo o gastarlo en otra cosa.

§.516. TAMPOCO LOS MOTIVOS LAS CONVIERTEN EN NECESARIAS

Aunque se den motivos por los que desear la acción, éstos no la convierten por ello en necesaria en sí. Pues los motivos no afectan a la naturaleza de la cosa ni a la facultad de llevarla a cabo, y no pueden realizar en ello ninguna modificación. Por ejemplo, aunque considere que el libro me es útil y me entren por esto ganas de comprarlo, no cambia con ello nada en el libro ni en los movimientos de los miembros del cuerpo requeridos para la compra ni en otras circunstancias requeridas para ello, sino que todo permanece como estaba previamente. En efecto, puede suceder y puede no suceder. Lo uno es tan posible como lo otro.

§.517. SINO QUE OTORGAN SÓLO UNA CERTEZA

A pesar de lo cual sigue desde luego siendo verdad que los motivos son los que convierten en real lo posible (§.414); y en la medida en que son suficientes para ello, otorgan una *certeza*. Por ejemplo, si se me pregunta por qué compro el libro, ya que podría haber dejado de hacerlo igual que lo hago, indico como causa el que me parezca útil y también el que no me resulte difícil desembolsar el dinero necesario para ello. Y tan pronto como, por mor de estos motivos, tomo la decisión, resulta entonces seguro que compraré el libro, pero no necesario: pues sigue siendo posible que omita la compra (§.516). Por eso suele suceder también que la decisión firmemente tomada se vuelva a modificar sin embargo (§.505) y se indique

como causa el que haya ocurrido algo entre tanto. Como si, en nuestro ejemplo, estando a punto de comprar el libro, alguien nos informa de otro libro que es mejor que éste y que se vende en otra librería, entonces modificamos nuestra voluntad y dejamos a medias la compra que tan firmemente habíamos decidido y que queríamos ejecutar sin vacilación alguna. Si los motivos hubiesen convertido el asunto en necesario, no hubiese resultado posible que pudiera suceder nada entre medias (§.36). Como, en nuestro ejemplo, no hubiese sido ya posible omitir la compra por mucho que el otro nos hubiera hablado mil veces de un libro mejor adquirible en otra librería.

§.518. SU FUNDAMENTO ESTÁ EN EL ALMA

Encontramos, por último, en 3.[er] lugar que el alma tiene en sí el fundamento de aquellas sus acciones que solemos llamar voluntarias. Pues las representaciones que el alma necesita como motivos (§.496), están en ella y proceden de ella, y se inclina por fuerza propia hacia la cosa que le gusta y se aparta de ella cuando le disgusta, ya que los motivos no la fuerzan ni determinan. Como, en nuestro ejemplo, nos determinamos a comprar el libro o también, tras ello, cambiamos de parecer, a saber, nos determinamos a omitir la compra.

DE LO QUE ES ESPONTÁNEO

Pues lo que el otro nos comunica, no nos puede obligar a omitirla; tampoco él pretende obligarnos. En la medida, pues, en que el alma tiene en sí el fundamento de sus acciones, en esa misma medida se le atribuye una *espontaneidad*, y se llama por eso *obrar espontâneo*, a aquel cuyo fundamento se encuentra en el alma.

§.519. DE LO QUE ES LA LIBERTAD

Si tomamos todo ello conjuntamente, resulta claro que la *libertad* no es otra cosa que la facultad del alma de elegir por propia espontaneidad entre dos cosas igualmente posibles a aquella que más le place, como comprar o no un libro que vemos en la librería o (lo que es lo mismo) la facultad de determinarse a sí misma a aquello para lo que no está determinada ni por naturaleza ni por nada externo.

§.520. DE EN QUÉ SE FUNDAMENTA

Ahora bien, como la intelección de la interconexión de las cosas muestra lo que es bueno y lo que es malo, lo que es mejor y lo que es peor (§.422 y 426), de este modo es la razón el fundamento de la libertad (§.368).

§.521. DE QUÉ CLASE DE NECESIDAD SE DA EN LA LIBERTAD

Es innegable que un ser humano que reconoce algo como mejor, no es posible que prefiera a ello algo peor, y de este modo sucede necesariamente que elije lo mejor. Sin embargo, esta necesidad no se opone a la libertad, pues el hombre no se ve con ello forzado a elegir lo mejor, ya que también podría elegir lo peor si lo deseara, ya que tanto lo uno como lo otro son en sí posibles (§.516). Se trata, como ya se consideró anteriormente (§.517), sólo de una certeza. Y en mis *Pensamientos acerca de las acciones humanas*, donde he definido especialmente las acciones del hombre, se puede ver que sin esta especie de necesidad (que se ha llamado *necesidad de las costumbres*) no sería esperable ninguna certeza dentro de la doctrina de las costumbres. En efecto, incluso aquellos que no entienden correc-

tamente la naturaleza de la libertad, suelen mencionar a ésta como una causa por la que en la doctrina de las costumbres no podría darse, según su opinión, la certeza que se encuentra en Matemática.

§.522. LA VOLUNTAD DEL SER HUMANO NO PUEDE FORZARSE

A pesar de esta necesidad, sigue siendo verdad que la voluntad del hombre no puede forzarse. Pues dado que no podemos querer nada sin tenerlo por bueno ni no querer nada sin considerarlo malo (§.506) y el entendimiento, sin embargo, no puede ser forzado en sus representaciones, entonces tampoco es posible de ningún modo forzar a la voluntad. Y de esta manera la voluntad está libre de toda violencia exterior. Presupongo que el entendimiento no puede verse forzado en su representación porque es una cuestión que nadie osa poner en duda, ya que se fundamenta en la experiencia diaria.

§.523. SE RESPONDE A UNA OBJECIÓN

A veces se suelen aducir ejemplos mediante los cuales se quiere confirmar que la voluntad se ve forzada; sin embargo, si se los examina con atención, se encontrará solamente que la voluntad consecuente es diferente de la antecedente, y por eso no se puede demostrar violencia alguna a partir de ello.

§.524. UNA ILUSTRACIÓN MÁS

Para que ello resulte más claro no estará de más que cite uno de estos ejemplos y lo trate en detalle. Viene Lázaro a mendigar ante Creso, y éste no sólo lo recibe con palabras fuertes sino que lo expulsa incluso a golpes de su casa con la amenaza de que volverá a ser tratado del mismo modo si se le vuelve a ocurrir aparecer. Cuando el pobre Lázaro sale de nuevo a pedir limosna y pasa por la casa de Creso, tiene verdaderamente la voluntad de pedir en ella, sin embargo, temiendo los golpes, ha de omitir contra su voluntad el pedir limosna. Así pues, Lázaro pedirá limosna, pero se verá forzado por Creso a no querer hacerlo. Y, por tanto, es este un ejemplo que muestra claramente que se puede forzar la voluntad. Yo respondo que *no*, y ello por la razón anteriormente indicada (§.523), a saber, que la voluntad antecedente sólo es diferente de la consecuente porque en la consecuente son encontrables además otros motivos que no se daban en la antecedente. Que a Lázaro le apetezca pedirle limosna a Creso sucede porque sabe que Creso es un hombre rico, que es más fácil que le pueda dar un tálero que otro le dé un penique, y por eso piensa obtener de él una limosna sustanciosa. La representación de una limosna sustanciosa es, pues, el motivo de su voluntad antecedente. Sin embargo, que no obstante omita el pedirle limosna a Creso sucede porque teme sus amenazas. Este temor es un motivo nuevo que supera a los anteriores, y como opera en favor de la omisión de la petición de limosna, ha de anteponerse entonces la voluntad consecuente a la antecedente (§.523). Quien, por tanto, modifica su voluntad debido a representaciones nuevas, no se ve forzado a ello. Y, por eso, a veces encontramos también gente que, a pesar de todas las amenazas y del cumplimiento de las mismas, se mantienen sin embargo en sus propósitos, ya que consideran mejor acarrear con cualquier mal que permitir que otros doblequen su voluntad. Éste sería un ejemplo de una voluntad violentada si, manteniendo intactos los motivos, se pudiera obligar a un ser humano a que modificara su voluntad: lo cual es, sin embargo, imposible (§.30); tampoco ha dado nadie todavía un ejemplo de ello ni lo podrá dar nadie en el futuro.

§.525. DE LO QUE ES EL HÁBITO Y DE CÓMO SE ALCANZA

Encontramos que el alma ejercitándose en ello puede alcanzar, tanto respecto del entendimiento, el *hábito* de pensar e inferir como, respecto de la voluntad, el *hábito* de querer y no querer. En efecto, esto concierne también a la imaginación, a la memoria, al deseo sensual y a los afectos. La *ejercitación* consiste en la repetición frecuente de una clase de pensamientos y, en general, en todos los casos, de una repetición frecuente de una misma especie de acciones. Y el *hábito* que de aquí surge consiste en la facilidad de tener los mismos pensamientos o, en general, de ejecutar las mismas acciones. Esta *facilidad* requiere menos tiempo y menos esfuerzo. En efecto, en el alma, al igual que en el cuerpo, todo ocurre sucesivamente, no de golpe. Ambos son diestros para muchas cosas, pero no están preparados instantáneamente para ellas.

DE LO QUE ES LA DESTREZA

La *destreza* es la posibilidad de tener cierta clase de pensamientos o, en general, la posibilidad de llevar a cabo ciertas acciones. Para alcanzarla, se necesitan aún más cosas (§.14).

§.526. DONDE SE TRATA DE LAS CLASES DE HÁBITOS DEL ALMA

En lo que se refiere a las clases de hábitos, tanto respecto del entendimiento como de la voluntad como de las restantes facultades, será preferible tratarlos más adelante, cuando analicemos la esencia del alma y la razón de lo que percibimos en ella; asimismo en los *Pensamientos acerca de las acciones humanas*, donde defino la perfección del entendimiento y de la voluntad por los que debe afanarse el ser humano.

§.527.. SINTONÍA DEL ALMA CON EL CUERPO. DE CÓMO HA DE CONSIDERARSE CUIDADOSAMENTE

Por ello aquí no queda sino que mencione lo que percibimos de la sintonía de nuestros pensamientos con ciertos cambios del cuerpo y a su vez de la sintonía de ciertos movimientos del cuerpo con ciertos pensamientos del alma. Es aquí, sin embargo, especialmente necesario que atendamos muy bien a lo que se recomendó con anterioridad (§.326) respecto de las experiencias, y ello tanto más cuanto que en la presente cuestión comúnmente se deslizan por descuido algunos prejuicios que dificultan el hallazgo de la verdad.

§.528. LA SINTONÍA DEL ALMA CON LOS SENTIDOS EXTERNOS

Cuando las cosas exteriores producen un cambio en los órganos de nuestros sentidos, se originan simultáneamente en nuestra alma sensaciones, esto es, somos conscientes en el acto de tales cosas. Por ejemplo, la luz de un edificio incide en el ojo que la refleja, entonces lo vemos en el instante en que esto ocurre.

§.529. CON ELLA NO SE ACLARA NINGÚN EFECTO DEL CUERPO EN EL ALMA

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta experiencia de la verdad no se interpreta por desgracia hasta el punto que se merece (§.527). No percibimos sino que dos cosas son simultáneas, a saber, un cambio que tiene lugar en los órganos de los sentidos y un pensamiento mediante el que el alma toma nota de las cosas exteriores que causan el cambio. En modo alguno experimentamos, sin embargo, el efecto del cuerpo en el alma. Pues si esto fuera así, habríamos de tener de él un concepto si no distinto, al menos claro (§.325). Pero quien se preste detenida atención a sí mismo, hallará que de semejante efecto no posee el mínimo concepto. Y,

por ello, no podemos decir que el efecto del cuerpo en el alma esté fundamentado en la experiencia. Quien desea hablar con exactitud, no puede atribuir a la experiencia sino que dos cosas son simultáneamente. A partir de lo cual no es inferible que la una sea causa o proceda de la otra (§.11, cap. 5, Log.).

§.530. ADVERTENCIA NECESARIA

No obstante lo cual ha de destacarse que aquí no se ha rechazado aún por ello el efecto del cuerpo en el alma, sino que se lo destina a un análisis ulterior. Pues no sólo sería incorrecto que dijéramos: «lo que no podemos definir, esto es, aquello de lo que no tenemos concepto distinto alguno, no puede ser» (§.131), sino que considero también rechazable que se quiera decir: «de lo que no tenemos concepto alguno, eso no es» (§.12, cap. 2, Log.). En efecto, más adelante expondré que ni siquiera podemos decir: «de lo que no somos conscientes en nuestra alma, eso mismo no es encontrable en ella» (§.797).

§.531. SINTONÍA DEL ALMA CON LOS DOLORES Y DEBILIDADES DEL CUERPO

En especial, encontramos también que cuando se producen dolores en el cuerpo, se dan también sensaciones molestas en el alma, del mismo modo que las debilidades del cuerpo se ven acompañadas por sensaciones especiales. Por eso, cuando el cuerpo está sano y en forma, también está alegre y feliz la mente, si no se da en el alma causa alguna que lo impida. Y esto es lo que se entiende cuando se dice: «lo que le viene bien al cuerpo es bueno también para el alma, lo que es malo para el cuerpo no es tampoco bueno para el alma».

§.532. CUANDO EL ALMA CRECE Y DISMINUYE CON EL CUERPO

Se produce además que el alma crece con el cuerpo. Pues mientras los niños son pequeños y débiles aún de cuerpo, también es muy malo su entendimiento y no se da en ellos uso alguno de la razón. Por eso se dice: «entendimiento y razón no se cumplen antes que los años». Del mismo modo, cuando el hombre se hace muy viejo y débil, vuelve a asemejarse frecuentemente a un niño. En efecto, las enfermedades que afectan especialmente a la cabeza, no sólo privan al hombre de agudeza de entendimiento, de manera que ya no puede reflexionar como antaño, sino a veces también de la razón, de forma que se vuelve loco.

§.533. SINTONÍA DEL ALMA CON LOS AFECTOS

Finalmente encontramos que los extraordinarios movimientos de la sangre y de las restantes materias fluidas de nuestro cuerpo que intervienen en los afectos (§.444), también influyen en la mente. Por eso hace tiempo que se convirtió en regla la siguiente proposición: «los afectos y especialmente la ira, como uno de los más intensos (§.484), impiden a la mente que pueda ver la verdad»; pero cuando la sangre del cuerpo vuelve a serenarse, entonces vuelve también la mente en sí, de manera que sabemos lo que pensamos y hacemos, ya que en la vorágine del afecto estábamos fuera de nosotros mismos, esto es, no nos sentíamos y no distinguíamos nada en nuestros pensamientos.

§.534. QUE A PARTIR DE ELLO NO SE EVIDENCIA EFECTO ALGUNO DEL CUERPO SOBRE EL ALMA

No obstante lo cual, lo que se recordó anteriormente (§.529) respecto de la sintonía de los pensamientos con los sentidos externos, vale también para todas las demás

sintonías del alma con el cuerpo de las que acabamos de hablar (§.531, 532 y 533). En efecto, todo esto no muestra sino que dos cosas suceden simultáneamente, esto es, que un cambio en el alma acaece justo en el mismo instante que tiene lugar un cambio en el cuerpo. Por qué ambas cosas se dan siempre juntas, es una cuestión que aún ha de investigarse.

§.535. SINTONÍA DEL CUERPO CON EL ALMA

Notamos también, por el contrario, que en el cuerpo tienen lugar ciertos movimientos cuando el alma pide tales movimientos. Por ejemplo, quiero coger una cosa, así es que extiendo el brazo hacia ella. Quiero levantarme y marcharme, y así sucede. A éstos se los suele llamar *movimientos espontáneos* o *voluntarios*.

§.536. QUE A PARTIR DE ELLO NO SE EVIDENCIA EFECTO ALGUNO DEL ALMA SOBRE EL CUERPO

Si tampoco en este punto queremos ir más allá de lo que la experiencia nos enseña, no podemos decir sino que ciertos movimientos suceden en el momento en que los queremos, o también que se ven omitidos cuando no los queremos. Ahora bien, como una vez más no tenemos concepto alguno, tampoco uno claro, del efecto del alma mediante el cual produciría el movimiento del cuerpo, no se puede dar semejante efecto por fundamentado en la experiencia, en virtud de lo que ya se dijo con anterioridad (§.529).

§.537. ADVERTENCIA NECESARIA

Sin embargo, también aquí es precisa la prudencia tenida anteriormente en un caso similar (§.530). En efecto, por eso no rechazamos todavía el efecto del alma sobre el cuerpo, sino que simplemente aplazamos la cuestión para un posterior análisis que se lleva a cabo más adelante.

§.538. DE CUANDO A LA VOLUNTAD DEL ALMA NO LE SUCEDE MOVIMIENTO ALGUNO

Además hay que notar también que no tiene lugar el movimiento en los miembros del cuerpo cuando éstos no están constituidos del modo debido. Pues si los nervios están dormidos o cortados o se seccionan los músculos, ya puede querer el alma lo que quiera, que no tendrá lugar por ello movimiento alguno. Existen también diferentes miembros del cuerpo cuyo movimiento no se rige por la voluntad: tales son los cabellos, el corazón, el estómago, etcétera.

§.539. UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO Y DIRECCIÓN SOBRE EL MISMO

Respecto a esta sintonía de los pensamientos del alma con algunos cambios del cuerpo y de algunos movimientos del mismo con la voluntad del alma, se suele decir que el alma está *unida* con el cuerpo. En qué consiste, empero, esta *unión del alma con el cuerpo* no se puede mostrar hasta que no se haya establecido previamente cómo es posible que el alma sintonice con el cuerpo en los puntos anteriormente mencionados. Y como los movimientos espontáneos o voluntarios del cuerpo vienen determinados por la decisión libre del alma, de manera que éstos no sucederían si el alma no los hubiera determinado, se atribuye al alma la dirección sobre el cuerpo: lo cual no es, por tanto, otra cosa que la facultad de determinar según el propio arbitrio ciertos movimientos del cuerpo, dado que en virtud de la estructura de éste son posibles muchas clases de movimiento.

4
DEL MUNDO

§.540. DE POR QUÉ SE TRATA AQUÍ SOBRE EL MUNDO

Antes de que podamos comprender qué es propiamente el alma y qué fundamento tiene lo que hasta el momento se ha enseñado de ella, hemos de saber primero qué es un mundo. Pues posteriormente se mostrará que no se puede comprender ni la esencia de un espíritu en general ni la del alma en particular antes de haber entendido qué es propiamente un mundo y cómo está constituido.

§.541. DE EN QUÉ MEDIDA SE TRATA AQUÍ DE ELLO

Ahora no nos vamos a ocupar, sin embargo, de las transformaciones que acontecen en nuestro cosmos, especialmente en la superficie de la Tierra, pues al respecto se informará exhaustivamente cuando aparezcan mis *Pensamientos racionales acerca de la naturaleza y sus efectos*. Aquí sólo vamos a enseñar lo que pertenece al conocimiento general del mundo; lo cual se ha pasado hasta el momento completamente por alto, a pesar de que es una de las verdades más importantes que podemos saber, ya que sobre ella reposan el conocimiento de *Dios* y de la religión natural y se resuelven también felizmente las dificultades más graves que se enfrentan a estos conocimientos, tal como se puede apreciar suficientemente en el último capítulo.

§.542. DE CÓMO ALCANZAMOS EL CONCEPTO DE MUNDO

Para obtener un concepto verdadero de mundo debemos atender sólo a aquello que se encuentra ante nosotros y considerar dentro de ello lo que se puede distinguir entre sí (§.7, cap. 1, Log.) y también comparar las cosas que percibimos (§.19, cap. cit.).

§.543. DE CÓMO ESTÁ CONSTITUIDO NUESTRO MUNDO

Haciendo esto, encontramos 1.º en la superficie de la Tierra una multiplicidad de cosas compuestas (§.51) que coexisten simultáneamente, y en el cielo hallamos, además de la Tierra, otros cuerpos grandes, parte de los cuales son semejantes a la Tierra y parte al Sol (§.291 y 318, Astron.). Percibimos en 2.º lugar que entre las cosas que hallamos en la superficie de la Tierra, unas van delante, otras detrás, de modo

que una cosa sucede a la otra. Aunque las cosas mismas subsisten, acaecen en ellas muchas transformaciones que se suceden las unas a las otras, y lo mismo nos encontramos en las estrellas, al menos en su posición respecto de la Tierra y entre sí, de lo cual no sólo es testigo la experiencia diaria, sino principalmente la observación de los astrónomos. Pues debido a su gran distancia respecto a la superficie de la Tierra (§.535, Astron.) no se puede percibir nada mutable en ellas, a excepción de lo que se infiere a partir de sus manchas cambiantes (§.290, 312 y 337, Astron.). Si se comparan las cosas que coexisten, así como las que se suceden, con sus transformaciones, se ve, en 3.er lugar, que cada cosa tiene siempre su fundamento en otra, y que una es por mor de la otra, esto es, que tanto las cosas que coexisten como las que se suceden están fundamentadas las unas en las otras (§.29). Y esto es lo que en general podemos observar de las cosas que, en conjunto, constituyen el mundo.

§.544. DE LO QUE ES UN MUNDO

Dado que la existencia de las cosas no pertenece a su esencia (§.35) y las definiciones de los objetos presentan solamente la esencia de una cosa (§.48, cap. 1, Log.), de ello se sigue lo que ya hemos anotado, que el *mundo* es una serie de cosas mutables que coexisten y que se suceden, pero que están en su totalidad conectadas entre sí.

§.545. DE CUÁNDO ESTÁN CONECTADAS ENTRE SÍ LAS COSAS

Digo que las cosas están *conectadas* entre sí cuando cada una de ellas encierra en sí el fundamento por el que la otra coexiste simultáneamente con ella o la sucede (§.543). Por ejemplo, el Sol y la Tierra están conectados entre sí porque la Tierra se mantiene por el Sol en su estado cambiante (§.44, Physic. II). La lluvia y el crecimiento de las plantas están conectados entre sí porque la primera alimenta a las plantas (§.392, Physic.), y se encuentra por ello entre las causas de su crecimiento (§.29).

§.546. DE CUÁNDO ESTÁN CONECTADAS SEGÚN EL ESPACIO

Cuando entre las cosas que coexisten una encierra en sí el fundamento por el que la otra coexiste simultáneamente con ella, entonces cada una de ellas tiene su manera especial de coexistir con las demás. Por eso, cada una tiene su lugar especial (§.47) y están, por tanto, conectadas entre sí (§.545) según el espacio (§.46).

§.547. DE CUÁNDO ESTÁN CONECTADAS SEGÚN EL TIEMPO

Cuando entre las cosas que se suceden la que precede encierra en sí el fundamento por el que la otra la sucede y, en cambio, la que sucede el fundamento de ese preceder, entonces se suceden la una a la otra en un orden (§.132 y 134) y están, por tanto, conectadas entre sí según el tiempo (§.94 y 545).

§.548. EN EL MUNDO TODO ESTÁ CONECTADO SEGÚN EL ESPACIO Y EL TIEMPO

Dado que las cosas del mundo están conectadas entre sí tanto en la medida en que coexisten como en la medida que se suceden (§.544), están conectadas entre sí tanto según el espacio como según el tiempo (§.546 y 547).

§.549. EL MUNDO ES ALGO UNO

Lo que está conectado entre sí según el tiempo y el espacio constituye conjuntamente una unidad. Pues a partir de la conexión de lo diferente según el espacio

y el tiempo se concluye que sólo puede existir una *cosa*. Ahora bien, como en el mundo todo está conectado entre sí según el tiempo y el espacio (§.548), hay que considerar al mundo como una *cosa*.

§.550. EL MUNDO ES UN TODO COMPUESTO DE PARTES

Por ello el mundo es un todo, y las cosas que coexisten, así como las que se suceden, son sus partes (§.24).

§.551. EL MUNDO ES UNA COSA COMPUESTA

Lo que se compone de partes es una cosa compuesta (§.51). Ahora bien, como cada mundo es un todo que se compone de diferentes partes (§.550), todo mundo ha de ser una cosa compuesta.

§.552. ESENCIA DEL MUNDO

Por eso su esencia ha de consistir en la estructura (§.59). Y, de acuerdo con ello, un mundo sólo puede ser distinto de otro en la estructura.

§.553. CUANDO EL MUNDO NO SIGUE SIENDO EL MISMO

Dado que la esencia del mundo es inmutable (§.42), no seguiría siendo el mismo mundo si se apartara de él la mínima parte, o se pusiera en su lugar otra, o se introdujera una nueva: aunque en su mayor parte siguiera siendo semejante al precedente (§.18). La situación es la misma con toda cosa compuesta. Pues si a un reloj le quisiéramos quitar una pieza que interviene en su movimiento y colocar otra en su lugar, no seguiría siendo el mismo reloj que era anteriormente. Ocurrido el cambio, tendría lugar un movimiento por completo diferente, aunque sólo se hubiera limado ligeramente un diente de una rueda, como enseguida (§.556) se expondrá más pormenorizadamente.

§.554. DE EN QUÉ SE FUNDAMENTAN LOS CAMBIOS DEL MUNDO

Dado que todo lo que se atribuye a una cosa está fundamentado en su esencia (§.33), todos los cambios que acaecen en el mundo han de estar fundamentados en su estructura (§.552). Y es así que las cosas del mundo están conectadas entre sí según el tiempo porque están conectadas entre sí según el espacio (§.548).

§.555. DE CUANDO EL MUNDO NO SIGUE SIENDO EL MISMO SEGÚN EL TIEMPO

De acuerdo con esto, si acaeciera un cambio según el espacio que no estuviera fundamentado en la estructura, como que se aniquilara una parte o se la creara de nuevo o se la cambiara por otra, entonces en los tiempos sucesivos aparecerían cambios completamente distintos a los que se hubieran producido si la composición hubiese permanecido inmutable. Y de esta forma el mundo tampoco según el tiempo seguiría siendo el mismo que era previamente.

§.556. SE ILUSTRA MEDIANTE UNA COMPARACIÓN

Como esto no lo comprenderá en el acto todo el mundo, considero oportuno ilustrarlo mediante una comparación. En el mundo la situación no es diferente a lo que se da dentro del mecanismo de un reloj. Pues la esencia del mundo consiste en su estructura (§.552); la esencia de un reloj igualmente (§.59). Los cambios que acaecen en el mundo se fundamentan en la estructura de éste (§.554); los movimientos del reloj no tienen asimismo otro fundamento que la estructura que se

encuentra dentro del reloj (§.33). Y, por tanto, el mundo y un reloj son en esto semejantes (§.18). No hay que aceptar más semejanza que la aquí mostrada. Ahora, supóngase que un reloj marcha con tan extraordinaria exactitud que, una vez que se lo ha puesto en hora, la manecilla marca, por ejemplo, las doce siempre que una estrella alcanza el meridiano. Si esto sucede así, entonces también el segundero marcará un determinado segundo siempre que cada una de las demás estrellas entren en el meridiano. Tan pronto como en este reloj se cambie lo mínimo en el diente de una rueda, el movimiento se hará con ello o más lento o más rápido, y este cambio se transmitirá a través de todas las ruedas y afectará finalmente también al movimiento de la manecilla. Por eso ya no marcará como antes la entrada de las estrellas en el meridiano, sino que cuando entre una estrella, se encontrará en un lugar completamente distinto del lugar en que antes solía encontrarse, y este cambio se mantendrá todos los días. Exactamente esta constitución es la que tiene el mundo, y es precisamente la que acabamos de señalar (§.553 y 555) y la que nos hemos propuesto ilustrar aquí. En efecto, en el reloj se produce este proceso debido a la conexión de la partes; en el mundo lo hemos especificado precisamente a partir de esta causa (§.555).

§.557. EL MUNDO ES UNA MÁQUINA

Es por ello tanto menos extraño que me sirva de una comparación con un reloj o con una máquina. Pues el mundo es idéntico a una máquina. La demostración no es difícil. Una máquina es un mecanismo compuesto cuyos movimientos se fundamentan en la estructura. El mundo es igualmente una cosa compuesta cuyos cambios se fundamentan en la estructura (§.554). Y, de acuerdo con ello, el mundo es una máquina.

§.558. EN ÉL HAY ORDEN Y VERDAD

Ya que en el mundo todo está fundamentado lo uno en lo otro tanto según el tiempo como según el espacio (§.548), se da en él y en sus cambios un orden (§.132), a saber, precisamente el mismo orden que se encuentra en una demostración correcta (§.138) y en las obras de *Euclides* (§.137), consecuentemente hay también en él verdad (§.142).

§.559. DE DÓNDE PROCEDEN

Ahora bien, como en el mundo hay verdad porque todo está fundamentado lo uno en lo otro tanto según el tiempo como según el espacio (§.558) y esto a su vez se debe a la estructura (§.554), es así que en el mundo hay verdad precisamente porque es una máquina. Si dejara de ser una máquina desaparecería entonces la diferencia entre él y un sueño (§.143).

§.560. TODAS LAS COSAS COMPUESTAS SON MÁQUINAS Y POR ELLO HAY VERDAD EN ELLAS

Se comprende fácilmente que lo que se afirmó del mundo (§.557 ss.) vale también para todas las cosas compuestas, a saber: que también ellas son máquinas y precisamente por eso hay verdad en ellas.

§.561. DE DÓNDE RECIBEN LOS EVENTOS DEL MUNDO SU CERTEZA

Como el estado presente del mundo se fundamenta en el precedente y el futuro en el presente (§.547 y 548), es así como obtienen su certeza los eventos del

mundo. Y, de este modo, por el hecho de ser el mundo una máquina (§.557), se convierten en certeros todos los eventos dentro de él.

§.562. DE QUÉ CLASE DE NECESIDAD HAY EN ELLOS

Si los eventos del mundo son certeros, entonces no es posible que no sucedan. Y es así que tienen que suceder; consecuentemente, son necesarios en esa medida (§.36).

§.563. SE DESARROLLA MÁS

Digo que son necesarios sólo en la medida en que ha sido lo precedente y no, por tanto, de un modo absoluto. En efecto, todo evento es necesario en la medida que se presupone un cierta conexión de la cosas de manera que pueda alcanzar su existencia (§.14). Ahora bien, si esta conexión no es necesaria, sino que puede ser también de otra forma, tampoco son necesarios en sí los eventos sino, al igual que la conexión en la que se fundamentan, contingentes (§.175). Por ello no se puede juzgar si los eventos del mundo son o no absolutamente necesarios antes de haber establecido si la conexión en la que se fundamentan, esto es, el mundo mismo (§.544) es necesario o no.

§.564. LA CERTEZA NO CONVIERTE A UNA COSA EN ABSOLUTAMENTE NECESARIA

Que la certeza del evento no lo convierte en absolutamente necesario, sino que, a pesar de ella, sigue siendo siempre contingente, se puede comprender muy fácilmente en casos especiales. Nadie duda de que cuando se establece un cierto día para una festividad, ello ocurre de manera arbitraria. Pero una vez que se ha establecido el día, la festividad tiene su certeza. Y cuando se decide que la fecha establecida sea fija, entonces no es posible que no se celebre la festividad. No obstante, esta certeza no cambia nada en su naturaleza, sino que configura, a pesar de ello, algo arbitrario, de manera que también se la habría podido anular; consiguientemente, se trata pues de algo contingente (§.175). Por ejemplo, después de que los padres de la Iglesia fijaran en el concilio Niceno que Pascua debía celebrarse siempre el domingo que sigue a la primera luna llena tras el comienzo de la primavera, la fiesta de Pascua obtuvo su certeza en la cristiandad a lo largo de todos los años, y si esta decisión no se cambia, se puede determinar para tiempos lejanísimos el día en el que cae la fiesta de Pascua. Pero, ¿quién se atrevería a decir que Pascua tendría que celebrarse necesariamente ese día? Pues si encontráramos una razón satisfactoria para ello, igual de fácilmente podríamos establecer otro día que el fijado en el concilio antes mencionado.

§.565. DE CÓMO SE FUNDAN LOS EVENTOS DEL MUNDO DENTRO DE ÉL

Para que sepamos si los eventos del mundo son contingentes o necesarios, podemos investigar si el mundo es en sí necesario, o si hay que colocarlo entre las cosas contingentes. Para ello se exige, empero, que investiguemos más exactamente cómo se fundan en el mundo sus eventos. Por ejemplo, el cielo está ahora despejado y estrellado. Esto tiene su causa: sopla un viento matutino, que en nuestra región es seco, y por eso trae consigo un tiempo despejado. El viento matutino tiene, a su vez, una causa, aunque no la conozcamos, y esta causa tiene a su vez otra y así sucesivamente a través de todo tiempo (§.30). Ahora bien, como en el mundo todo está fundamentado entre sí según el espacio, también el viento matu-

tino de nuestra región tiene sus causas en las cosas que coexisten con él en el mundo. Y esto se explica parcialmente cuando se muestra en la *Consideración de la naturaleza* cómo puede originarse un viento. Y como todo está fundamentado recíprocamente, la conexión del viento tiene, a su vez, que atravesar todo el espacio. Si, de acuerdo con ello, se pudiera comprender cabalmente por qué ahora está despejado, se encontraría que todo lo que en el mundo entero ha sido alguna vez, o es aún, ha contribuido algo en ello. Y a partir de esto se ve qué es eso múltiple que ha de añadirse a la posibilidad o esencia de una cosa (§.35) para que alcance su realidad (§.14). A aquellos que les pudiera resultar difícil comprender esto, les presento aquí una vez más el ejemplo del reloj, y tomo para ello un reloj que puede funcionar un año entero, y al que todavía no se le ha dado cuerda y puesto en hora más de una vez. En este caso nadie dudará de que el movimiento de la manecilla indicadora y de cada una de sus ruedas tiene su fundamento en la estructura y, según esto, en la constitución y movimiento de todas las demás partes que pertenecen propiamente al reloj; asimismo que la manecilla en este instante presente no marcaría lo que marca si en todos los instantes pensables del tiempo que fluyeron desde el principio no hubiera marcado lo que realmente marcó. Esto no tiene en el reloj otro fundamento que el hecho de que los movimientos tengan su razón suficiente en la estructura. Ahora bien, como en el mundo esto se da del mismo modo (§.554 y 556), también tiene que ser verdad que todo acontecimiento del mundo, incluso el más insignificante, no hubiera acaecido, si todo lo anterior no se hubiera sucedido como lo implicaban los tiempos precedentes, y el espacio del mundo estuviera lleno del modo como lo encontramos. En efecto, el ejemplo del reloj muestra que hay que mirar también a todos los tiempos futuros que suceden en serie ininterrumpida al presente. Hablo aquí, como en todos los lugares de este capítulo, meramente de aquello que sucede de manera ordenada merced a las fuerzas de las cosas naturales, y de lo que no puede negar un ateo contra el que buscamos fundamentos para disputar. Pues si *Dios* obra y qué obra de manera extraordinaria en el mundo, no es asunto que se pueda establecer aquí, cuando aún no hemos establecido que exista un *Dios* y qué propiedades tendría y en qué medida podemos juzgar racionalmente a partir de ello lo que obra en el mundo.

§.566. LO QUE REQUIERE EL EVENTO CONTRARIO

Si hoy lloviera y ocurriese, por tanto, lo contrario de lo que ocurre, entonces tendría que soplar el viento vespertino: pues el viento vespertino es en nuestra zona húmedo y ocasiona constantemente tiempo lluvioso. Si en lugar del viento matutino soplara el viento vespertino, esto habría de tener, a su vez, una causa completamente diferente de la ahora presente, ya que tenemos viento matutino. Si se diera esta causa completamente diferente, también la causa remota en el caso del viento vespertino tendría que ser diferente de la causa en el caso del viento matutino: en efecto, si un estado precedente fuera el mismo en ambos casos, entonces no se daría ninguna razón de por qué en ambos casos resulta (a saber, de manera natural) un estado diferente. Y consecuentemente semejante cosa es imposible (§.30 y 10). Por eso, en todo tiempo pensable hubiera sido el estado del mundo diferente, si ahora soplase el viento vespertino, de lo que de hecho ha sido, ya que en este momento tenemos el viento matutino. Ahora bien, como también en el mundo está todo conectado entre sí según el espacio (§.548), tampoco podría la composición del cosmos permanecer exactamente igual a como ahora es. Lo voy a volver a explicar mediante la comparación del reloj, porque ya he probado

que semejante cosa tiene lugar aquí (§.556). Supóngase, pues, que la aguja que señala los segundos marca el quinto segundo del sexto minuto después de las diez cuando una cierta estrella entra en el meridiano. Si la manecilla no marcara el quinto sino, por ejemplo, el doceavo segundo del mismo minuto, es claro que en todos los instantes precedentes, mientras el reloj ha funcionado, esto es, desde el comienzo en el que se le dio cuerda, tuvieron que haberse marcado segundos completamente diferentes de los que de hecho se señalaron. Y si el reloj, al comienzo, se puso en hora de una sola forma, entonces la composición interna tendría que ser algo diferente de la que tenemos. Lo que nos encontramos aquí en el reloj es exactamente lo que he enseñado del mundo a partir de causas de la misma especie.

§.567. DE CÓMO PERTENECE A UN MUNDO COMPLETAMENTE DIFERENTE

Por eso, en la medida en que el evento más insignificante del mundo fuera diferente de lo que es, tendría que haber sido en el mundo todo lo precedente diferente, y también en el futuro tendría que suceder todo de forma diferente a como sucederá a partir de ahora. Y tendría, por tanto, que ser un mundo completamente diferente del que ahora es (§.17), del mismo modo que en un caso análogo se requiere un reloj completamente diferente que marque el tiempo de manera diferente a como lo hace el que tenemos, cuando a ambos se les ha dado cuerda de la misma forma. Los que no comprenden esta verdad, no tienen intelección alguna de cómo lo posible de entre las cosas contingentes puede alcanzar su realidad (§.565). Y los que dudan en este contexto, se imaginan o que *Dios* no lo habría podido disponer todo según su voluntad o que no pudiera hacer nada en el mundo de forma extraordinaria; lo cual, sin embargo, no se afirma aquí en modo alguno, ya que mostraremos en lo que sigue más bien lo contrario. En este contexto hablo todavía sólo *hipotéticamnte* del mundo, esto es, bajo la condición de cómo tendría que suceder todo si todos los eventos acaecieran de manera natural, esto es, por efecto de causas naturales. Pues antes de haber fijado la doctrina de *Dios* a partir de fundamentos de la razón, no podemos considerar el mundo de otra forma que bajo semejante condición; lo cual ocurre sin perjuicio de la verdad, como documenta lo que sigue.

§.568. LOS EVENTOS CONTRARIOS NO SON IMPOSIBLES

A pesar de que la conexión actual de las cosas no permite que los eventos del mundo se constituyan de otra forma a como lo hacen, y son en esa medida necesarios (§.562), de ello no se sigue, sin embargo, que los contrarios sean imposibles, sino simplemente que no pueden suceder de forma simultánea con ellos (§.10). Más bien, dado que comprendemos que podrían asimismo ser si tuviera lugar otra conexión de las cosas diferente de la actual, no encierran en sí nada contradictorio, y son por ello, aunque no se den, tan posibles como los que alcanzan la existencia. En efecto, resulta también posible que pudieran alcanzar la existencia. La comparación del reloj propuesta es muy útil para ilustrar la cuestión. No es posible que la manecilla del reloj se encuentre en otro lugar que en el que se la halla; no obstante lo cual, hubiera sido bien posible que se hubiera podido encontrar en otro lugar si se hubiera hecho el reloj de otra forma. En este reloj no se habría podido encontrar en otro lugar, pero sí en un reloj diferente. A la manecilla se la puede colocar mediante el mecanismo interior del reloj en el lugar de la esfera que se desee en un tiempo dado, siempre será posible un cambio en la estructura, a partir del cual resultaría

la posición deseada de la manecilla en el tiempo dado. Y lo mismo ocurre también con los eventos del mundo que, efectivamente, como ya se dijo, suceden de modo más natural del que lo hacen los que nos limitamos a tratar aquí.

DE LO QUE IMPLICARÍA QUE ALGO DEL MUNDO CAMBIARA

A partir de lo cual puede comprender cualquiera lo que implicaría que cambiara algo, incluso lo más insignificante, en el mundo, a saber: se modificaría todo estado futuro, y no seguiría siendo ya totalmente este mundo, a pesar de que de él podría surgir un mundo que fuera idéntico al actual en muchas cosas, incluso en la mayoría de ellas. Nos volveríamos a encontrar aquí precisamente en el mismo caso de nuestra comparación con el reloj. Si se limara algo del más pequeño diente de una rueda, tras ello el reloj marcharía constantemente de forma distinta a como lo haría ni no se hubiera limado nada en él, y ya no sería tampoco, de hecho, el mismo reloj (§.17).

§.569. ES POSIBLE MÁS DE UN MUNDO

Como a partir de lo dicho resulta evidente que podrían darse muchas otras conexiones entre las cosas de las que ahora se dan (§.565 ss.), como, además, una serie de cosas que están conectadas entre sí tanto según el espacio como según el tiempo conforman un mundo (§.544), entonces es posible más de un mundo, esto es, además del mundo al que pertenecemos o que percibimos, son posibles otros mundos que son tanto completamente diferentes entre sí en sus eventos como completamente diferentes de éste (§.17). La comparación del reloj puede servir también aquí como ilustración. Pues, ¿a qué se debe que sean posibles diferentes relojes? Exclusivamente al hecho de que puede ser diferente la estructura de las ruedas y de las demás partes (§.59). Y si partiendo de la razón debieran inferirse las diferentes estructuras teniendo simplemente a la vista un único reloj, sin saber siquiera si se podrían llevar a cabo en él algunos cambios, entonces sólo nos sería lícito hacer lo que hicimos en el caso del mundo, a saber, sólo podríamos establecer que se diera cuerda y se sincronizara con el que tenemos ante nosotros otro reloj y que el segundero se encontrara, sin embargo, en otra posición. Entonces, un entendido en la materia inferiría, ya a partir de ello, cómo habría de obtenerse la deseada posición del segundero mediante la modificación de la estructura de las partes.

§.570. SE DESARROLLA MÁS AMPLIAMENTE

Si a alguna persona le resultara dudoso el ejemplo del tiempo atmosférico, puede encontrar muchos eventos cuya posibilidad no puede poner en duda, a pesar de que no alcancen jamás la existencia. Por ejemplo, resulta posible que me levante estando sentado, pues son posibles los movimientos del cuerpo que se requieren para ello. Esto es evidente porque sucede posteriormente en otras ocasiones (§.15). Aunque dado que no me levanto en este preciso momento, no es encontrable nada en la presente interconexión de las cosas que me lleve a ello, esto es, que me pudiera motivar a tomar esta decisión: pues de lo contrario se hubiera producido realmente (§.14). A pesar de que considerando esto he de decir que ello no es posible en este mundo, sin embargo se pueden pensar suficientes razones que me podrían llevar a levantarme, por ejemplo, que se declarara un incendio, o que se produjera jaleo en la calle, o que entrara en la habitación un buen amigo, y mil causas más por el estilo. No obstante, si se presentaran a su vez algunas de estas causas, se podrían pensar fácilmente otras de las que procederían.

No obstante, como en ello no se encuentra nada contradictorio, a tales interconexiones diferentes de cosas no se las puede llamar sino posibles. Y se dice con derecho: «hubiera sido posible otro mundo en el que me levantara, ya que permanecí sentado» (§.544), esto es, hubiese sido posible un mundo, que coincidiera mucho con el actual, en el que hubiera encontrado motivo suficiente para levantarme y en el que, por tanto, me hubiera levantado realmente ahora que permanecí sentado.

§.571. UNA ILUSTRACIÓN MÁS

Tal cosa se puede ilustrar también con las historias inventadas a las que se suele llamar novelas. Cuando una narración de esta clase se ha dispuesto con tal lógica que no se encuentra nada contradictorio en ella, no puede decirse sino que es posible que ocurra lo narrado (§.12). Pero si se pregunta si ha sucedido o no realmente, se hallará desde luego que la narración contradice la actual conexión de las cosas y no es posible, por ello, dentro de este mundo. A pesar de que sigue siendo verdad que lo que aún falta para que pueda pasar a la existencia ha de buscarse fuera de este mundo (§.14), a saber, en otra interconexión de las cosas, esto es, en otro mundo (§.544). Y de este modo no he de considerar cualquiera de tales historias sino como una narración de algo que puede acaecer en otro mundo.

§.572. DE LO QUE SE CONVIERTE EN EXISTENTE

A partir de lo cual se comprende también a la vez qué se convierte en nuestro mundo en existente, a saber, lo que está fundamentado en la interconexión de cosas que constituye el mundo presente (§.29). En cambio, lo que contradice esta interconexión, o no está fundamentado en ella, no puede ocurrir en este mundo. Por tanto, lo que es posible en este mundo, o bien ha existido ya, o bien sigue existiendo o bien sucederá aún en el futuro; en cambio, lo que es imposible en este mundo, podría muy bien convertirse en existente en otro.

§.573. DE POR QUÉ NO TODO LO POSIBLE SE CONVIERTE EN EXISTENTE

Y, por tanto, se entiende por qué no todo lo que es posible puede convertirse también en existente. Pues cada cosa requiere su especial interconexión de lo seres, de los cuales uno contradice al otro; dos cosas que se contradicen, sin embargo, no pueden coexistir simultáneamente (§.10). Por ejemplo, que ahora yo esté sentado es posible por la constitución de los miembros del cuerpo y obtiene su existencia por la interconexión de cosas presente –esto es, porque espacio y tiempo están rellenos de un modo muy determinado y no de otro– en la medida en que me motivo a ello a partir de lo que ocurre en el mundo. Que me levante es tan posible como que siga sentado por la constitución de los miembros del cuerpo; sin embargo, para que pase a la existencia tendría que darse una interconexión de cosas completamente diferente a la que encuentro ahora (§.570), esto es, el espacio y el tiempo habrían de estar rellenos de un modo totalmente diferente a como lo están ahora de hecho, pues tendría que suceder algo que me pudiera motivar a decidir levantarme. Ahora bien, como es imposible que el mismo espacio y tiempo puedan estar rellenos simultáneamente de diferente manera, tampoco puede ocurrir en este mundo que me levante mientras sigo sentado, ya que encontraría causas para realizar esto pero no aquello.

§.574. DIFERENCIA DENTRO DE LO IMPOSIBLE

No obstante hay que hacer una distinción entre lo que es absolutamente imposible, de lo cual se habló anteriormente (§.12), y lo que sólo no puede suceder según

la interconexión presente de cosas o en este mundo: diferencia que resulta más que sobradamente clara a partir de lo que de forma expresa he expuesto muy pormenorizadamente y con toda la distinción posible en un asunto muy difícil y enmarañado. Y el ejemplo dado al principio (§.573) puede arrojar la mayor luz sobre la cuestión. Si alguien dudara de que aquí se da una diferencia, a tal persona le puedo negar, respecto de todas las cosas restantes, con precisamente el mismo fundamento que ella tiene, que sean diferentes, y pretendo habérselo demostrado hasta la saciedad del concepto de la diferencia de las cosas (§.17).

§.575. DIFERENCIA DENTRO DE LO NECESARIO

Algo parecido ocurre con lo necesario. Lo que es posible en este mundo, tiene que acaecer también, si no existió ya o sigue existiendo y no puede ser que no acaezca: pues de lo contrario, su fundamento, que está en la interconexión de cosas presente, no sería suficiente, lo cual contradice a la hipótesis (§.12), y no puede ser por ello (§.10). Es así que es necesario (§.36). En efecto, es necesario a la vista de la interconexión de cosas presente, pero no por sí mismo de forma absoluta (§.cit.). Se da, sin embargo, una notable diferencia entre lo que es *absolutamente necesario*, y lo que es *necesario* sólo *bajo* una cierta *condición*, como en nuestro caso presente, a la vista de la interconexión actual de las cosas. Por eso también hace tiempo que se han distinguido entre sí ambos tipos de necesidad mediante nombres especiales. Pues se llama precisamente, como yo mismo he hecho ya, *absolutamente necesario* a lo que es necesario por sí mismo, o tiene en sí el fundamento de la necesidad; se llama, en cambio, *necesario bajo una condición* a lo que sólo se convierte en necesario en consideración de otra cosa, esto es, lo que tiene fuera de sí el fundamento de la necesidad. Y a este último tipo de necesidad es a la que se llama en concreto *necesidad de la naturaleza*, ya que tiene su fundamento en el decurso presente de la naturaleza, esto es, en la interconexión presente de las cosas. Pues el por qué de que a esto se le llame en general el decurso de la naturaleza, se mostrará más adelante. Llamando a la segunda *necesidad de la naturaleza* o *necesidad natural*, se suele decir también, por contraste, a la primera *necesidad geométrica*, igualmente *metafísica*, ya que en ella son encontrables cosas que pertenecen a la Geometría y en parte también a la Metafísica. Al segundo tipo de necesidad (a saber, a la que se da bajo una condición) pertenece también la que se encuentra en la libertad y de la que ya se trató anteriormente (§.521), a la cual se suele llamar en general *necesidad de las costumbres*, porque tiene lugar dentro de las costumbres de los seres humanos y es el fundamento de la doctrina de las costumbres.

§.576. EL MUNDO ES UNA COSA CONTINGENTE

Dado que el mundo podría haber sido de forma diferente a como es (§.569), se encuentra entre las cosas contingentes (§.175) y no es, por ello, necesario respecto de su existencia (§.36). Digo explícitamente respecto de su existencia, pues respecto de su esencia es y permanece necesario como el resto de cosas (§.38). De manera que a partir de ello resulta a la vez evidente que nada es contingente respecto de la esencia, sino sólo respecto de la existencia. En efecto, dado que la esencia consiste en la posibilidad (§.35), no puede darse que algo sea simultáneamente posible e imposible (§.10). A no ser que se quisiera llamar a algo contingente respecto de su esencia porque pudiera ser algo diferente de la misma especie, por ejemplo, que yo dijera que el mundo es contingente en su esencia porque

podrían existir otros mundos: lo cual no se lo vamos a impedir a nadie, admitiendo la cuestión y que todo el mundo goza de libertad a la hora de utilizar los términos.

§.577. TODOS SUS EVENTOS SON CONTINGENTES

Como el mundo es contingente, tienen que ser contingentes también todos sus eventos. Pues sus eventos suceden simplemente porque el mundo es (§.565). Y, por tanto, la necesidad de la naturaleza que hay que atribuir a éstos (§.575) no elimina su contingencia.

§.578. SE ACLARA MÁS AMPLIAMENTE

La cuestión es ciertamente clara y distinta una vez que la he desarrollado, pero como no todo el mundo comprende enseguida esta verdad, que es de gran importancia, ya que por esta escalera ascendemos del mundo a *Dios*, tal como se mostrará más adelante, y a partir de estos fundamentos hemos de refutar a los ateos, quienes por mor de la necesidad creen no precisar dios alguno, no vendrá mal que la iluminemos aún un poco más. Hay, por tanto, que recalcar que eso, a lo que se llama necesidad de la naturaleza, no merece propiamente el nombre de necesidad, ya que no le corresponde el concepto de lo absolutamente necesario (§.36), sino que más bien habría de llamarse simplemente *certeza*. Y por este motivo puede traerse hasta aquí todo lo que se expuso anteriormente de manera pormenorizada, a saber, que la certeza de los eventos no los convierte en necesarios (§.564). Y dado que el nombre de la necesidad natural se introdujo ya y se definió además en su sentido correcto (§.575), de manera que no hay que temer por ello error alguno, resultaría innecesario que se quisiera eliminar la palabra o iniciar por ella incluso disputa alguna con nadie. Además de esto ha de notarse que la necesidad de la naturaleza afecta solamente a la esencia de las cosas y no propiamente a su existencia: ya que la existencia del mundo entero, que ha de considerarse con todas sus partes y eventos como una cosa, es contingente. Lo que sucede en el mundo, acaece necesariamente en la medida en que pertenece a la esencia del mundo, que es necesaria; en cambio, respecto de su existencia permanece contingente como contingente es la existencia misma del mundo (§.576). Y esto es lo que he de ilustrar con la ya muy frecuente y afortunadamente utilizada comparación del reloj. Por ejemplo, un artesano proyecta fabricar un reloj que se guíe exactamente por el curso de las estrellas. Con su arte construye tal reloj, de manera que éste alcanza su existencia de forma contingente. Tan pronto como se ha fabricado este reloj y se lo ha puesto en hora, éste marca el tiempo cuando cada estrella alcanza el círculo del mediodía, y ello ocurre necesariamente respecto de su composición; sin embargo, sigue habiendo ese algo contingente consistente en que un reloj indique la hora conocida. Pues si el reloj no hubiese sido fabricado de manera contingente, se hubiese atrasado también el evento. ¿Quién quiere por tanto tenerlo por otra cosa que por contingente?

§.579. CORRECTO ENTENDIMIENTO DE LO CONTINGENTE

De este modo obtenemos un correcto entendimiento de lo contingente en el mundo. En efecto, sabemos que los eventos contingentes no pueden alcanzar de manera natural su existencia sino mediante una serie incontable de otras cosas que los han precedido y que les son simultáneos, de modo que si se muestra su fundamento, éste tiene siempre incesantemente uno nuevo. En cambio, en lo que es

necesario se llega pronto a la meta: pues se encuentra finalmente un fundamento en el que se puede parar. Esto lo saben los que han estudiado Matemática diligentemente, pues encuentran que si llevan sus demostraciones lo suficientemente lejos, alcanzan finalmente aquellos fundamentos respecto de los cuales no precisan buscar ninguno más. En cambio, quienes se han dedicado al conocimiento de la naturaleza, no pueden ignorar lo otro, pues si investigan por qué ha sucedido esto, encuentran ciertamente una causa, pero la causa tiene a su vez otra causa, y ésta otra y así sucesivamente. Y al final, a veces enseguida, se detiene uno en una causa, respecto de la cual no sabemos dar ninguna más, sino que nos conformamos con haberla encontrado en la naturaleza, y por eso estamos seguros mediante la experiencia de que esta causa ha existido y no nos la hemos inventado nosotros. Y éste es el fundamento a partir del cual se puede demostrar que ha de existir un creador de la naturaleza.

§.580. ILUSTRACIÓN MEDIANTE UNA COMPARACIÓN

Los que saben de Matemática pueden comprender con toda distinción que se trata de una diferencia muy grande la que hemos dado en relación a lo contingente y lo necesario. Pues lo necesario se puede comparar con los números racionales; lo contingente, con los irracionales. En qué consiste la comparación no es difícil de adivinar si se piensa en la cuestión. Un número racional se puede descomponer por completo, esto es, se puede mostrar cómo se ha formado a partir de otros números más pequeños y éstos finalmente a partir de las unidades o de sus partes, más allá de las cuales no se puede ir. En cambio, un número irracional no se puede descomponer totalmente. Pues si se extrae la raíz para obtener un número entero y quebrados o partes de las unidades de las que se componen, en las partes no se llega jamás al final, sino que siempre restan algunas que también pertenecen al número: todas no pueden sacarse porque son infinitas.

§.581. ERROR DE LOS QUE NO DISTINGUEN LO NECESARIO DE LO CONTINGENTE

Así pues no es un error pequeño el que cometen quienes tienen a lo contingente y a lo necesario por la misma cosa. Pues ello no sólo choca contra el primer concepto de lo que es idéntico y diferente (§.17), sino que la diferencia es además palpable. Cuando se tiene a lo necesario y a lo contingente por la misma cosa, ello es lo mismo que si en Matemática se quisieran identificar los números racionales con los irracionales.

§.582. DE LO QUE SON LOS ELEMENTOS

Dado que un mundo es una cosa compuesta (§.551), tienen que haber también cosas simples de las que se componen sus partes (§.76). A estas cosas simples se las suele llamar *elementos*.

§.583. ERROR COMÚN RESPECTO DE LOS ELEMENTOS

Ahora bien, como las cosas simples no pueden tener partes (§.75), tampoco pueden tener partes los elementos (§.582). En efecto, como las cosas simples no tienen por sí mismas ni tamaño ni forma, ni movimiento interno alguno (§.81), tampoco pueden los elementos tener ni tamaño, ni forma, ni movimiento interno alguno. Y por eso se equivocan todos los que pretenden que los elementos sean un cúmulo de pequeños corpúsculos divisibles, esto es, hablando en general, los que

suponen que los elementos del mundo son cosas compuestas. El señor *von Lebiniz*, en las cartas polémicas que se cruzó con el inglés *Samuel Clarcke*, ha denominado acertadamente *filosofía de perezosos* [31] a la que acepta semejantes elementos y en general cosas arbitrarias respecto de las cuales no se puede indicar otro fundamento que la voluntad y la omnipotencia divinas. Y lo hace no sin razón: pues éstos se desaniman pronto y se detienen ante lo primero que se les presenta, a pesar de que, con sólo reflexionar un poco sobre el asunto, se encuentra enseguida que los elementos de las cosas del mundo no son descubribles simplemente con prestar atención a las cosas compuestas (§.83 y 86), y que tampoco pueden tener las mismas propiedades que éstas.

§.584. CONSTITUCIÓN DE LOS ELEMENTOS

Dado que los elementos son cosas simples (§.582), vale respecto de ellos todo lo que se expuso anteriormente de forma extensa sobre éstas en general. Tienen una fuerza (§.125) mediante la que modifican incesantemente su estado interno (§.126), y son algo existente por sí mismo (§.127) que no puede dejar de ser más que por aniquilación (§.102).

§.585. DIFERENCIA ENTRE LAS COSAS SIMPLES

Así pues las cosas simples que constituyen los elementos del mundo no pueden diferenciarse entre sí más que por su estado interno (§.584 y 17). El estado de una cosa es la clase de su limitación (§.124). Y por tanto se diferencian entre sí por la clase de limitación.

§.586. EN EL MUNDO NINGUNA COSA SIMPLE PUEDE SER IDÉNTICA A OTRA

En el mundo no pueden darse dos cosas simples que sean idénticas la una a la otra. Pues dado que las cosas idénticas coinciden en todo aquello a partir de lo cual se las conoce y se las ha de diferenciar (§.18), no se puede encontrar en ellas nada por lo que una debiera estár más en éste que en aquel lugar y la otra más en aquél que en éste. Pero sin razón suficiente nada puede ser (§.30): y por ello no puede darse que en lugares diferentes se encuentren simultáneamente cosas idénticas. Y esto mismo vale también respecto del tiempo.

§.587. TAMPOCO NINGUNA COSA COMPUESTA PUEDE SER IDÉNTICA A OTRA

Resulta muy fácil comprender que tampoco entre las cosas compuestas del mundo puede ninguna de ellas ser idéntica a otra. Pues la demostración que hemos realizado para las simples vale también, sin hacer cambio alguno, para las compuestas. Aunque respecto de las cosas compuestas se puede probar también de otra manera. He expuesto anteriormente (§.565) con distinción que toda cosa compuesta que se origina dentro del mundo (§.64) presupone todo lo que fue antes de ella y todo lo que es simultáneamente con ella. Además de esto he probado que si en su lugar hubiera de originarse otra en el mismo momento en que aquélla hace acto de presencia, todo lo anterior tendría que haber sido diferente y seguir siéndolo junto a ella (§.566). Por eso, para que dos cosas idénticas fueran simultáneas, antes de ellas sólo tendrían que haber habido cosas idénticas y haberlas aún en torno a ellas, esto es, tendrían que coexistir simultáneamente dos mundos idénticos (§.544). Ahora bien, si dos cosas idénticas en un mismo tiempo y en lugares diferentes no

[31] (W) Epist. 5, §.24, p.176. (N. T.: Gerhardt, VII, p. 394.)

pueden presentarse más que si dos mundos idénticos coexisten simultáneamente, entonces es imposible que en un mismo tiempo dos cosas idénticas puedan existir en un mundo en lugares diferentes. Resulta igual de sencillo comprender que dos cosas idénticas no pueden existir en un mundo en tiempos diferentes. Pues si una cosa que se origina por primera vez en el mundo presupone todo lo que ha sido en el mundo antes de ella, es claro que si en tiempos diferentes existieran dos cosas idénticas en un mundo, la parte del mundo que ha sido antes de ellas, tanto respecto del tiempo como del espacio, tendría que ser en ambos casos la misma. Pero esto no es posible si se establece que las cosas idénticas son en tiempos diferentes, y que una viene después de la otra. Por eso, dado que esto encierra en sí una contradicción (§.566 y 567), es imposible (§.12).

§.588. ADVERTENCIA

Se ve con facilidad que aquí se está hablando de cosas que son totalmente idénticas entre sí; en modo alguno de otras que sólo sean idénticas en algo, pero diferentes en lo demás. En efecto, dado que las cosas simples no son diferenciables entre sí más que por su estado interno (§.584), no pueden ser en el mundo ni simultáneamente ni en tiempos diferentes dos cosas simples que tengan idéntico cambio de su estado interno. Y si se piensa esto, y se considera a la vez que el fundamento de por qué una cosa simple está aquí y no en otra parte ha de buscarse en ella y no en el lugar (§.47) ni en el tiempo (§.94), se podrá probar, casi del mismo modo respecto de las cosas simples como se ha hecho respecto de las compuestas (§.587), que dos cosas simples idénticas no pueden ser en un mundo. Como, una vez más, las cosas compuestas se diferencian entre sí por la estructura, se va a afirmar aquí que es imposible que puedan ser en un mundo ni en un tiempo ni en tiempos diferentes dos cosas que tengan exactamente la misma composición, de manera que en la estructura de una no fuera encontrable nada que no se hallara también en la estructura de la otra.

§.589. PRINCIPIO DE LOS INDISCERNIBLES

El primero en saber esta importante verdad fue el señor *von Leibniz*, y la dio a conocer en sus cartas polémicas con el inglés *Clarke*[32]. Dado que la necesitaremos como un fundamento a partir del cual demostrar otras cosas, y ciertamente como un fundamento primero, le vamos a dar, como hicimos anteriormente (§.10 y 30) con otros de la especie, un nombre especial y le vamos a llamar *principio de los indiscernibles.*

§.590. CONFIRMACIÓN DE ESTE PRINCIPIO MEDIANTE LA EXPERIENCIA

Este principio de los indiscernibles al igual que el principio de contradicción y el de razón suficiente se ven confirmados por la experiencia: en efecto, ya que no se pueden juntar dos cosas de la misma especie, una de las cuales fuera totalmente idéntica a la otra, sin saber mostrar en ellas alguna diferencia si se las examina con detenimiento, al menos mediante buenas lentes de aumento. El señor *von Leibniz* ha indicado una demostración al respecto (*loc. cit.*, p. 94). Así, a uno que se encontraba en un jardín en el que había muchos árboles y se le ocurrió no querer creer tal cosa, se le encargó buscar entre los muchos miles de hojas de árbol dos que fueran idénticas. Por mucho que éste se empeñara, no pudo sin embargo aportar hojas respecto de las que no se le hubiera podido mostrar enseguida la diferencia.

[32] (W) Epist. 4, §.4, p. 94. (N. T.: Gerhardt, VII, p. 372.)

§.591. LA GRAN MULTIPLICIDAD DE LAS COSAS DEL MUNDO

Ahora bien, quien para mientes en lo mucho que se pueden dividir tanto el espacio como el tiempo (§.96 y 97) y comprende mediante el principio de los indiscernibles que también el más diminuto espacio en el más breve lapso de tiempo que se pueda pensar está relleno de un modo completamente diverso –efectivamente, quien mediante este principio se representa cómo todas las cosas simples tenían, desde el comienzo del mundo en todas las partes del tiempo en que el mundo ha existido, un estado interno diferente (§.548)–, empezará a entender con distinción la gran multiplicidad de las cosas del mundo (§.206 y 207), aunque desde luego es imposible que la pueda comprender en su totalidad, ya que el tiempo y el espacio encierran en sí lo infinito de modo muy variado.

§.592. ESTADO INTERNO DE LAS COSAS SIMPLES EN CADA INSTANTE

Dado que dos cosas simples no pueden ser indénticas entre sí (§.586), ha de hallarse en todo momento en una de ellas algo, perceptible naturalmente por aquel que la conoce (§.278), que no se encuentra en la otra, y, a su vez, ha de mostrarse en la segunda algo que no se presenta en la primera (§.18). Por ello, como en las cosas simples no se puede hallar más diferencia que la de su estado interno (§.585), en todo momento ha de ser el estado interno de cada cosa simple diferente del estado interno de todas las demás.

§.593. DE POR QUÉ CADA UNA DE LAS COSAS SIMPLES ESTÁ AHORA AQUÍ Y NO EN NINGUNA OTRA PARTE

Como todo ha de tener su razón por la que es (§.30), también ha de tener su razón suficiente el hecho de que cada cosa simple esté aquí y no en ninguna otra parte. Ahora bien, dado que espacio y tiempo no encierran nada en sí a partir de lo cual se pudiera entender por qué ésta o aquella cosa simple, en éste o en aquel instante, se encuentra aquí y no en otra parte, ya que las partes no tienen nada en sí, ni las del espacio ni las del tiempo, mediante lo cual se las pudiera distinguir a las unas de las otras, en tanto que se las considera vacías de las cosas que se encuentran en ellas (§.46 y 94), tampoco puede hallarse en las mismas la razón que se busca (§.29). Así pues, si no es hallable fuera de las cosas simples, habrá de encontrarse dentro de ellas, consiguientemente, hemos de hallarla en el estado interno de cada cosa simple (§.585).

§.594. DE POR QUÉ ESTÁN JUNTAS ÉSTAS Y NO OTRAS

Dado que todo tiene su razón suficiente por la que es en vez de no ser (§.30), también ha de tener una razón suficiente el hecho de que cada cosa sea hallable junto a éstas y no junto a otras cosas. Ahora bien, como tampoco aquí ha de buscarse la razón ni en el espacio ni en el tiempo, en la medida que se los considera vacíos de las cosas que se encuentran en ellos (§.46 y 94), ha de hallarse nuevamente en las cosas que están las unas junto a las otras, y, por tanto, en el estado interno de las cosas simples (§.58).

§.595. ORIGEN DE LA PERFECCIÓN EN LAS COSAS COMPUESTAS

De acuerdo con esto, el estado interno de cada cosa simple se rige por las demás que están en su entorno. Y, por tanto, sintonizan todas las unas con las otras (§.593 y 594): mediante lo cual se obtiene la perfección en lo compuesto (§.152).

§.596. EN EL MUNDO ENTERO EN SU TOTALIDAD

Dado que todas las cosas compuestas del mundo están conectadas entre sí (§.544) y las simples con las demás simples constituyendo cosas compuestas (§.595), el estado interno de cada cosa simple ha de regirse también por todas las compuestas que la rodean como si fuera el punto central. Y de este modo cada cosa simple sintoniza con el mundo en su totalidad, de lo cual surge la perfección del mundo (§.152).

§.597. DE LOS EFECTOS QUE PRODUCEN LAS COSAS SIMPLES

El estado interno de una cosa simple no es sino la clase de la limitación de aquello mediante lo cual existe (§.121); las transformaciones de las limitaciones son sus cambios (§.107); sus cambios no son sino las transformaciones de los grados (§.106) de su fuerza (§.115). Ahora bien, dado que de este modo la cosas simples actúan continuamente (§.120), mediante su acción ha de producirse algo que afecta no sólo a las demás cosas simples que la rodean, sino también a todas las cosas compuestas del mundo en su totalidad.

§.598. SU EFECTO SE SOMETE A OTRO ANÁLISIS

Lo que sea propiamente eso que se produce por efecto de las cosas simples lo vamos a someter a un análisis más. El señor *von Leibniz* piensa que en cada cosa simple se representa el mundo en su totalidad, mediante lo cual se puede explicar de manera comprensible cómo distinguir cada cosa de las demás y referir de un modo especial al mundo en su totalidad, incluso cómo se refiere de forma diferente a las cosas que tiene a su alrededor que a aquellas que están lejos de ella. Sin embargo, sigo encontrando reparos en aceptar esta concepción.

§.599. UNIDADES DE LA NATURALEZA

Y a partir de ello se entiende lo que el señor *von Leibniz* quiere lograr con sus *mónadas* o *unidades de la naturaleza*, a las que suele llamar también lo *indivisible de la naturaleza*. Sin embargo, ha de notarse que las unidades no son, según su opinión, precisamente conscientes de todo lo que se representa en ellas. Se podría, por tanto, decir que cada *unidad* del señor *von Leibniz* es un espejo del mundo en su totalidad que se representa en él según el punto en el que se encuentre la unidad. Sin embargo, dado que por esta vez interrumpimos el análisis (§.598), nos basta con haber enseñado un concepto distinto de las *unidades de la naturaleza* leibnizianas, y haber mostrado a la vez que no son contrarias a lo que hemos probado de las cosas simples del mundo (§.597). Y si el señor *von Leibniz* hubiese querido probar que no asignaba a sus unidades de la naturaleza cosas imposibles, hubiera tenido que probarlo del mismo modo en que nosotros inferimos la constitución de los elementos. Demostraremos más adelante (§.742) que el alma se encuentra entre las cosas simples y que tiene la capacidad de representarse el mundo según la posición de su cuerpo en el mismo (§.753). Mostraremos también que son posibles además muchas otras cosas simples que representan el mundo de un modo menos perfecto que el alma (§.900). Y son por tanto posibles cosas como las *unidades leibnizianas de la naturaleza*; a ellas les corresponde lo que hemos demostrado respecto de los elementos de las cosas, y si se convierte a los elementos en estas unidades, permanecen semejantes entre sí todas las cosas simples, igual que las compuestas, y constituyen una especie de cosas (§.177).

§.600. ARMONÍA UNIVERSAL DE LAS COSAS

Una vez que en lo que precede he demostrado también con distinción que el estado interno de cada cosa simple se refiere a todo lo que hay en el mundo (§.596) y que el señor *von Leibniz* lo ha cifrado en el hecho de que en cada cosa simple se representa el mundo entero según el punto en el que la cosa se encuentra (§.599), se entiende ahora también además cómo, según su opinión, todas las cosas del mundo sintonizan entre sí hasta en lo más pequeño y lo que, por tanto, quiere lograr con su *armonía universal de las cosas*, que, como todo lo demás que *Leibniz* aduce en esta materia, les ha parecido a muchos un enigma que no se atreven a resolver al no haberlo definido ni demostrado éste de forma suficiente. Sin embargo, como por el momento no vamos a fijar en qué consiste propiamente el que el estado interno de las cosas simples se refiera a todo lo del mundo, dejamos también por ahora de lado en qué consiste la armonía universal de las cosas, y nos basta con haber demostrado que se da y que se puede explicar de un modo inteligible según el sentido del señor *von Leibniz*.

§.601. SU MAGNITUD

Dado que toda cosa simple se diferencia de las demás en todo instante según su estado interno (§.592), se reconoce a partir de ello la magnitud de la armonía universal de las cosas.

§.602. DE CÓMO LLENAN EL ESPACIO LAS COSAS SIMPLES

Como, a su vez, cada una de ellas en su estado interno se refiere de un modo especial a las restantes (§.595), también es de un modo especial simultánea con ellas, de manera que ninguna otra puede ser con las demás de precisamente ese modo. Y, por tanto, no sólo está cada una fuera de las otras (§.45), sino que muchas juntas se suceden también en un orden (§.132 y 133) y llenan pues muchas conjuntamente un espacio (§.46), si bien ninguna de ellas llena propiamente espacio alguno, sino que sólo posee un cierto punto dentro de él.

§.603. DE CÓMO PROCEDEN LAS COSAS COMPUESTAS DE LAS SIMPLES

Ha llegado ya el momento de que explique cómo es posible que de cosas simples, que no poseen en absoluto partes con las que rozarse las unas a las otras, puedan proceder sin embargo cosas compuestas que sí las tienen. Cuando se entiende correctamente la constitución de las cosas simples, no resulta difícil comprender esto. Pues dado que cada una de ellas es simultáneamente con las demás de una forma especial, de manera que ninguna puede ser con las restantes de precisamente esta forma (§.602), no resulta posible que muchas puedan ser a la vez en un punto, sino que cada una requiere el suyo propio. No obstante, como cada una de ellas está conectada con las que la rodean (§.594 y 545), muchas cosas simples juntas constituyen una (§.549) y por esto recibe la compuesta una extensión en lo largo, ancho y alto (§.53).

§.604. DE DÓNDE PROCEDEN LAS DIFICULTADES EN ESTE ASUNTO Y CÓMO SE LAS RESUELVE

Que se perciban dificultades en cómo pueda surgir una cosa divisible a partir de cosas indivisibles se debe a que, como en Matemática, se toman como idénticos entre sí todos los puntos indivisibles, y se quiere componer lo extenso en lo largo, ancho y alto como vemos que se hace en el arte, donde se pegan o fijan

unas a otras las toscas partes. Ahora bien, como ya hemos probado que los *puntos de la naturaleza* son indivisibles, pero no idénticos entre sí (§.586), que tienen además una fuerza que actúa continuamente (§.584) y que ha de estar por eso cada uno de ellos fuera de los demás (§.45), se ha obstruido la primera fuente de las dificultades. A su vez, como para que surja una extensión y en la extensión una continuidad no es necesario que se peguen o ensamblen conjuntamente los elementos, sino que basta con que sean diferentes los unos de los otros y que, sin embargo, constituyan uno en su conjunto, y tengan un orden tal entre ellos que en medio de los mismos no se puedan colocar ya otros en otro orden (§.53 y 58), se obstruye también así la segunda fuente de las dificultades. Las cosas simples son completamente diferentes de las compuestas y no se les puede atribuir nada de lo que percibimos en éstas (§.82). Por eso no se las puede unir tampoco entre sí del mismo modo que a las compuestas. No son materia y no se las puede conectar por ello tampoco del mismo modo que se hace con las partes de la materia. Igual que se las comprende mediante el entendimiento, así ha de ser meramente inteligible su conexión con las demás. Todo conserva su validez en la razón (§.369); sin embargo, no hemos de querer representarnos el estado interno y externo de las cosas simples y su conexión entre sí, pues lo que nos representamos son cosas compuestas, ya que reunimos en una imagen muchas cosas que no podemos diferenciar distintamente entre sí.

§.605. DE CÓMO ESTÁN INTERRELACIONADAS LAS COSAS SIMPLES

Resulta también evidente, a partir de lo que se ha dicho, que las cosas simples no necesitan soldadura alguna entre ellas como las compuestas. Pues cada una es diferente de las demás y conserva permanentemente esta diferencia , y como en el mundo nada puede suceder sin una razón suficiente (§.30), no puede ninguna desplazar a la otra de su punto: pues el estado interno de cada una se rige de acuerdo con las que la rodean (§.596). Por tanto, para que las cosas simples estén interrelacionadas no se precisa más que la conexión que el estado interno de una tiene con el estado interno de la otra; conexión que comprendemos mediante el entendimiento, pero que desde luego no podemos captar ni mediante los sentidos ni mediante la imaginación (§.604).

§.606. CONSTITUCIÓN DE LOS CUERPOS

Una vez que hemos examinado las cosas simples, tenemos ahora que dirigirnos también a las compuestas. Pues bien, lo que se ha demostrado de ellas en general ha de valer también de las que nos encontremos en cualquier mundo. A las cosas compuestas de nuestro mundo las llamamos *cuerpos* o también *cosas corpóreas*, y por tanto es claro que un cuerpo necesariamente llena un espacio (§.52) y es extenso a lo largo, ancho y alto (§.53) y tiene una forma (§.54), es divisible (§.55) y se puede mover (§.57) y que su esencia consiste en la estructura (§.59), que tiene una magnitud medible (§.61), que puede originarse y volver a perecer (§.64), que puede sufrir cambios de tamaño y forma sin cambio de su esencia (§.65 y 66 y 68), sin perjuicio de la cual tiene también movimiento interno (§.71).

§.607. DE LO QUE ES LA MATERIA

Sin embargo, vamos a analizar algo más de cerca qué constitución tienen los cuerpos, y lo mucho que propiamente hemos de diferenciar en ellos para que podamos encontrar el verdadero fundamento de todo lo que se les atribuye. Hemos

visto que todo cuerpo tiene una extensión y se puede por ello dividir en muchas partes (§.606) y la experiencia lo confirma también respecto de los cuerpos de nuestro mundo. Encontramos, además, que todo cuerpo tiene la fuerza de resistirse al movimiento, de manera que no se le puede mover sin romper esta resistencia. Póngase un peso en la bandeja de una balanza de manera que descienda ésta no demasiado y ascienda la otra. Cuando se quiere elevar este peso presionando con la mano en la bandeja libre, se topa uno con la resistencia de su pesantez. Por eso se necesita mucha fuerza cuando se hace descender una de las bandejas y se eleva con ello la otra que tiene el peso. Si se coloca, sin embargo, en la bandeja un contrapeso igual al otro, se elimina con ello la resistencia. Y entonces se necesita una fuerza pequeña para elevar el peso con la otra bandeja. A aquello que otorga a un cuerpo la extensión con su fuerza de resistencia se le llama *materia*. Pero a partir de lo que precede sabemos que la extensión junto con la permanencia en un lugar proceden de las cosas simples en tanto que elementos (§.603 y 605) y por ello la materia no es ninguna masa yerma, esto es, no es ningún montón de partes idénticas revueltas en las que no se pudiera distinguir nada más que el tamaño, sino que más bien todo en ella es diferente entre sí de un modo muy especial. Y el concepto vulgar de materia –que se representa a la misma como una masa inerme cuyas partes se toman en general, ya sean grandes o pequeñas, al azar– procede meramente de la imaginación que se representa las cosas de modo confuso y pasa por alto, por ello, lo que está dentro de ellas (§.214).

§.608. NINGÚN CUERPO SE MUEVE POR SÍ MISMO

Como la materia posee una fuerza de resistencia al movimiento (§.607), ningún cuerpo puede moverse por sí mismo y, según esto, ha de haber una causa exterior caso de que se mueva (§.30 y 29).

§.609. NINGÚN CUERPO FRENA EL MOVIMIENTO AL QUE SE VE IMPULSADO

Como, a su vez, nada puede suceder sin tener una razón suficiente por la que es en lugar de no ser (§.30), no puede tampoco volver a cesar un cuerpo en el movimiento al que se le sometió una vez, si no se da una causa desde fuera por la que esto ocurra. Y del mismo modo se evidencia que el cuerpo ha de proseguir moviéndose constantemente hacia un lugar si nada modifica su dirección.

§.610. CONSTANCIA EN EL REPOSO Y EN EL MOVIMIENTO

De este modo, un cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento y conserva en éste la misma dirección hasta que otro lo cambia de estado; todo lo cual se halla también en la experiencia y es aceptado como una ley inmutable de la naturaleza por quienes han investigado las reglas del movimiento[33].

§.611. LA ESENCIA DE LOS CUERPOS

La esencia de todo cuerpo consiste en la estructura (§.606) y mediante ella se diferencian por tanto los cuerpos entre sí (§.17).

§.612. DE HASTA DÓNDE SE LLEGA CUANDO SE LA QUIERE CONOCER

Ha de notarse, sin embargo, que dado que en la composición no podemos llegar hasta los elementos (§.83 y 84 y 85), en la esencia de los cuerpos hemos de dete-

[33] (W) Newton in Princ. Phil. Nat. Math. p. 12., edit. sec.

nernos en lo compuesto, esto es, en las partes corpóreas. En efecto, en las cosas naturales procedemos igual que en el arte. Cuando queremos conocer un reloj, nos fijamos en las partes de que está compuesto; dejamos, en cambio, de lado la materia de que están hechas las ruedas y las demás partes, no porque la materia, por ejemplo, los metales, no tengan también su estructura particular, sino porque ésta no contribuye en nada al conocimiento del reloj, y respecto del mismo es indiferente qué constitución tenga la materia, que se considera aquí meramente como una cosa continua, sólida y compuesta de partes idénticas.

§.613. DE HASTA DÓNDE ALCANZAN LOS PEQUEÑOS CORPÚSCULOS

Y por eso no se vulnera en nada a la verdad cuando se supone que los cuerpos grandes que alcanzamos con nuestros sentidos están compuestos de otros más pequeños; sin embargo, se ha de tener cuidado en no tomar a estos pequeños corpúsculos por los elementos y suponer partes indivisibles en la materia, como en general suele suceder; no, sin embargo, sin destruir la verdad, ya que ello es contrario a lo que anteriormente se demostró respecto de los elementos (§.583).

§.614. FUNDAMENTO DE LO QUE SE ATRIBUYE A LOS CUERPOS

La esencia del cuerpo consiste en la estructura (§.606). Por eso, todo lo que se atribuye a un cuerpo ha de fundamentarse en la estructura (§.33), esto es, se ha de buscar el fundamento en su tamaño, forma y colocación de las partes, y de este modo se ha de encontrar en ello algo a partir de lo cual se pueda entender cómo es posible que a un cuerpo se le pueda atribuir esto o aquello (§.29). Por ejemplo, si quiero mostrar el fundamento de algo que acaece en el cuerpo humano, he de buscarlo en la constitución de las partes y en la conexión entre ellas: para lo cual se lo desmembra.

§.615. CAMBIOS DE LOS CUERPOS ACAECIDOS MEDIANTE MOVIMIENTO

En los cuerpos, a su vez, en tanto que cosas compuestas (§.606), no puede suceder otro cambio que el de tamaño, forma, posición de las partes o, también, del conjunto (§.72). Ahora bien, como ninguno de ellos puede ocurrir sin cambio de lugar (§.65, 68 y 47), todos los cambios ocurren mediante movimiento (§.57).

§.616. DE CÓMO SE COMPRENDEN LAS COSAS CORPÓREAS Y DE CÓMO SE LAS EXPLICA INTELIGIBLEMENTE

Así pues, quien quiere comprender y explicar inteligiblemente a los demás todo lo que se atribuye a un cuerpo y cuánto de mutable le puede acaecer, esto es, quien quiere mostrar cómo puede ser todo ello (§.77), tiene que saber mostrar su fundamento en el tamaño, forma, posición y movimiento tanto del cuerpo como de sus partes (§.614 y 615).

§.617. QUE LOS CUERPOS SON MÁQUINAS, Y LO QUE SE SIGUE DE ELLO

A partir de lo cual se puede comprender (cosa que se sigue también de lo ya demostrado anteriormente (§.560 y 606)), que los cuerpos son puras máquinas, y precisamente por eso hay verdad en ellos, porque son máquinas (§.142), incluso simplemente por esto se los puede explicar de manera inteligible (§.77).

§.618. CERTEZA DE LOS EVENTOS DE LOS CUERPOS

No es necesario demostrar de nuevo que precisamente de aquí se sigue toda certeza en los eventos de los cuerpos. Pues dado que se ha mostrado tal cosa res-

pecto del mundo en su totalidad (§.561) a partir del hecho de ser éste un ente compuesto, lo mismo ha de atribuírsele también a todo cuerpo por encontrarse, igual que el mundo, entre las cosas compuestas (§.606).

§.619. TODOS LOS CAMBIOS DE LOS CUERPOS SON CONTINGENTES

Pero del mismo modo que he demostrado antes que la certeza no convierte a una cosa en absolutamente necesaria (§.564), y que la necesidad de la naturaleza no elimina la contingencia (§.577), así ha de tenerse esto también en cuenta respecto de todos los cambios de los cuerpos, ya sean estos activos o pasivos (§.104).

§.620. DE CUÁNDO HACE UN CUERPO ALGO Y DE CUÁNDO LO PADECE

Cuando un cuerpo B se encuentra en reposo, esto es, permanece en su lugar sin moverse y se ve puesto en movimiento por otro cuerpo A que, moviéndose, choca contra él, entonces ha de percibirse algo cambiante tanto en A como en B: pues A causa el movimiento de B (§.29) y B se mueve. Ahora bien, como A tiene en sí el fundamento de su cambio, B, por el contrario, lo tiene en A, se dice con razón que A hace algo y que B, por contra, lo padece (§.104).

§.621. DE CUANDO DOS CUERPOS PUEDEN INTERACTUAR Y PADECERSE EL UNO AL OTRO SIMULTÁNEAMENTE

En cambio, cuando dos cuerpos A y B se mueven el uno hacia el otro y, chocando, se vuelven a separar, tras lo cual cada uno de ellos retorna al lugar del que procedía, en ambos tiene lugar un cambio. B tiene el fundamento de su cambio en A y A en B: al modificar A el movimiento del cuerpo B y B a su vez el movimiento del cuerpo A, tiene lugar tanto en A como en B algo cambiante, de lo cual es hallable el fundamento en A y B: pues se percibe en A y B algo que antes no estaba en ellos, a saber, que chocan y que cada uno repele al otro. Por eso se puede decir con razón que ambos cuerpos A y B hacen y padecen también algo simultáneamente, a saber, A actúa en B y B en A; B padece por A y A por B (§.104).

§.622. LA MATERIA ES SÓLO UNA COSA PASIVA

Dado que la materia no produce movimiento alguno, sino que más bien se resiste al mismo (§.607), por virtud de su materia el cuerpo sólo puede padecer (§.620 y 621). Y, por tanto, la materia sólo es una cosa pasiva.

§.623. LOS CUERPOS POSEEN UNA FUERZA

Aunque un cuerpo mueva a otro y se pueda mostrar, por tanto, activo (§.620 y 621), sin embargo, el fundamento de que se pueda mostrar activo no se halla ni en su esencia (§.606) ni en la materia (§.622), por eso, además de la materia y de la esencia ha de haber algo más en lo que encontrar el fundamento del movimiento. Y como mediante el movimiento suceden todos los cambios de los cuerpos (§.615), aquello en lo que ha de hallarse el fundamento del movimiento es de hecho la fuente de los cambios, consiguientemente todo cuerpo posee, además de la materia y de la esencia, una fuerza motriz (§.115).

§.624. NATURALEZA DE ESTA FUERZA

Toda fuerza consiste en un afán continuo por hacer algo o por modificar el estado de una cosa (§.117 y 121). Por ello, la fuerza motriz ha de consistir también en un

afán continuo por mover la materia. Cuando, por tanto, la resistencia no es mayor, tiene lugar el movimiento realmente.

§.625. LA MATERIA ESTÁ EN CONTINUO MOVIMIENTO

Por ello resulta evidente que no se equivocan quienes suponen en continuo movimiento a toda la materia del mundo: tesis que ha defendido el señor *von Tschirnhaus*[34], al igual que el señor *von Leibniz*[35] y otros que han comprendido con exactitud la naturaleza de los cuerpos.

§.626. DE LO QUE ES UN CUERPO

Y, de este modo, a un cuerpo le pertenece 1.º una materia, 2.º una esencia y 3.º una fuerza motriz, de manera que, según esto, un cuerpo se puede definir así: es una cosa compuesta de materia que tiene en sí una fuerza motriz.

§.627. LA MATERIA ES DIFERENTE DEL CUERPO

Así pues, los que tienen al cuerpo por una mera cosa pasiva suelen confundir entre sí la materia y el cuerpo (§.622). Pero que la materia y el cuerpo son diferentes entre sí, resulta suficientemente claro a partir de las definiciones dadas de ambos (§.607 y 626). En efecto, un cuerpo tiene en sí algo más que la materia, esto es, su esencia y su fuerza.

§.628. DE LO QUE ES LA NATURALEZA DE UN CUERPO

Igual que puede padecer en virtud de su materia (§.622), así puede actuar en virtud de su fuerza (§.623). Y en la medida en que es una cosa activa, se le atribuye una naturaleza: de manera que por *naturaleza* no se entiende nada más que la fuerza motriz en la medida en que se ve determinada en su especie por la esencia de una cosa.

§.629. DE LO QUE ES LA NATURALEZA POR ANTONOMASIA

Ahora bien, como también el mundo en su totalidad tiene una fuerza de la que surgen todos los cambios que acaecen en él, pues las fuerzas de los cuerpos de los que se compone el mundo tomadas conjuntamente constituyen la fuerza total de éste, así se atribuye también por ello una naturaleza al mundo en su totalidad, y cuando se nombra *la naturaleza por antonomasia*, se entiende por tanto la fuerza motriz del mundo en la medida en que se ve determinada en su especie por la estructura de éste. A veces se la llama también *la naturaleza total* o también *la naturaleza total de las cosas.*

§.630. DE LO QUE ES NATURAL

A lo que, según esto, se fundamenta en la esencia y en la fuerza de los cuerpos, esto es, en su naturaleza, o también, tiene su fundamento en la esencia y en la fuerza del mundo, esto es, en la naturaleza total, se le llama *natural*. Por ejemplo, que el Sol salga y se ponga, se fundamenta en la esencia y en la fuerza del mundo, y es por ello natural; que el agua se evapore con el aire caliente, se fundamenta en la naturaleza y en la

---

[34] Medic. Ment. part. 2, p. 180.

[35] in Act. Erud. A. 1695, p. 145. (N.T.: se trata del *Specimen Dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis, Pars I* [Gerhardt, VI, pp. 234-246].)

fuerza del agua y del aire caliente, y es por ello natural; que el estómago digiera la comida, se fundamenta en su esencia y su fuerza, y es por ello natural.

§.631. LO NATURAL SE PUEDE EXPLICAR DE MANERA INTELIGIBLE

Y, por tanto, lo que es natural se puede explicar inteligiblemente y comprender con distinción (§.77), y por eso es posible la *ciencia de la naturaleza*, que no es otra cosa que una ciencia de lo que es posible a través de la esencia y las fuerzas de las cosas corpóreas: de lo cual tratamos especialmente en los *Pensamientos acerca de los efectos de las cosas naturales.*

§.632. DE LO QUE ES SOBRENATURAL

Se llama *sobrenatural* a lo que no se fundamenta ni en la esencia ni en la fuerza de los cuerpos, y tampoco por tanto en su naturaleza, ni en la esencia ni en la fuerza del mundo, y tampoco por tanto en la naturaleza total. Por ejemplo, si un burro hablara de forma racional sin que se le hubiera adiestrado, no se tendría la menor sospecha de que ello se fundamentara en su esencia y en su fuerza, esto es, en su naturaleza. Tampoco se puede explicar de manera inteligible cómo ha sucedido. Y por ello este hablar sería sobrenatural. Cuando digo que habla de forma racional, entiendo que dice cosas coherentes con el asunto, por ejemplo, si cuando se le golpea, preguntara: «¿por qué me golpeas?». Pues la palabra "racional" implica este entendimiento (§.368).

§.633. DE LO QUE ES UN MILAGRO

Se llama *milagro* a un efecto sobrenatural. Uno tal sería el caso anterior del burro que hablaba racionalmente. Y, por tanto, los milagros sobrepasan la naturaleza y no se los puede explicar inteligiblemente mediante la esencia de las cosas y su fuerza (§.632).

§.634. CONCEPTO INCORRECTO DE MILAGRO

Se debe a que la gente corriente, no muy avezada en el conocimiento de la naturaleza, llama milagro a algo que perciben como inusual. Por ello, *Spinoza*[36] ha escrito que un milagro es un suceso inusual de la naturaleza. Y en esto lo han secundado después *Locke*[37] y, confundido por éste, también *Clarke*[38].

§.635. RAZÓN DE SU INCORRECCIÓN

Sin embargo, esta buena gente se engaña al aceptar como definición el juicio del hombre corriente. Cuando el hombre corriente y los que en esta materia no entienden más que él contemplan un suceso inusual en la naturaleza que es contrario a lo que ocurre de ordinario o, cuando menos, tiene poco parentesco con lo que suele ocurrir, no se figuran que sea algo natural, sino algo que sobrepasa la naturaleza y procede de alguna cosa distinta de ella. Y por eso, a la luz de sus pensamientos, no pueden sentenciar sino que se trata de un milagro (§.633). Pero precisamente este juicio confirma que de milagro no tienen más concepto que el de un efecto sobrenatural que no posee causa natural alguna.

---

36 (W) in Tract. Theol. Polit, cap. 6, p. 67.

37 (W) Posthumous Works, p. 217. (N.T.: en *A Discourse of Miracles* [Works, VIII, pp.256-257].)

38 (W) *loc. cit.* Epíst. 2, §.12, p. 48. (N.T.: Gerhardt, VII, p. 362.)

§.636. CONCEPTO DE MILAGRO EN LOS TEÓLOGOS

Ahora bien, como incluso los teólogos no tienen otro concepto de los milagros que el de efectos sobrenaturales, y lo sobrenatural no lo pueden explicar de otra forma que como aquello que no puede suceder a partir de la esencia y de la fuerza del mundo y de los cuerpos que se hallan en él, esto es, según el modo que ellos suelen utilizar al decirlo, aquello que no puede suceder según el decurso ordinario de la naturaleza, es así que no se da causa alguna por la que desviarnos del significado de la palabra fijado en su momento y, según éste, vayamos a mezclar con los milagros otras cosas tales como, por ejemplo, los abortos, los cometas y las estrellas nuevas que son igualmente sucesos inusuales de la naturaleza.

§.637. SE ILUSTRA EL CONCEPTO DE MILAGRO MEDIANTE UNA COMPARACIÓN

Para que se pueda representar mejor lo que es un milagro, lo voy a ilustrar mediante una comparación. He mostrado anteriormente que los eventos del mundo tienen una naturaleza parecida a la de los movimientos dentro de un reloj (§.556). Los movimientos regulares que fluyen de la estructura con ayuda de la fuerza motriz son idénticos a los eventos naturales (§.630); pero cuando se mueve la manecilla desde fuera, este movimiento no tiene lugar a partir de la composición de las partes y de la fuerza motriz del reloj, y coincide por ello con el milagro en la naturaleza (§.632 y 633).

§.638. DE LO QUE CAMBIA UN MILAGRO

Del mismo modo que en el reloj se cambia la posición de la manecilla, que de lo contrario se encontraría en otro lugar, así también en la naturaleza mediante un milagro se transforma un evento que, de lo contrario, sería de otra manera.

§.639. DE LA IMPORTANCIA QUE TIENE ESTE CAMBIO

Y este cambio tiene muchísima importancia. Pues si se cambiara el mínimo evento del mundo, en el futuro algo tendría que ser siempre de otra forma a como será ahora, ya que la parte futura del mundo no sería ya la que corresponde a este mundo. Ahora bien, dado que un milagro cambia un evento del mundo (§.638), con él ha de cambiarse todo el mundo futuro, a no ser que un nuevo milagro restaure el desorden ocasionado y todo vuelva al estado en que se encontraría si no hubiera acaecido el primer milagro. Nuestra comparación del reloj puede ilustrar la cuestión. Si se retrasa la manecilla desde fuera, el reloj ya no marca las horas que marcaría si no se lo hubiera retrasado. En efecto, este cambio duraría para siempre aunque el reloj funcionara eternamente. Por contra, si quiero conseguir que funcione como antaño, tengo que volver a mover la manecilla hasta el lugar en que se encontraría si no se la hubiera atrasado. Ahora bien, dado que el movimiento de la manecilla desde fuera se asemeja a un milagro (§.637), a partir de nuestra comparación resulta claro también que el desorden ocasionado en la naturaleza por el milagro sólo puede verse reparado por un nuevo milagro. Si, por otra parte, el trastocamiento del orden de la naturaleza por un milagro puede servir a la mejora del decurso natural, es una cuestión que no se puede decidir aquí y por eso también en las ediciones anteriores se ha pasado por encima de ella con absoluto silencio.

§.640. EL MILAGRO NO ES POSIBLE SIN UN SER QUE ESTÉ FUERA DEL MUNDO

Dado que un milagro no puede ocurrir de modo natural, sino que más bien habría de tener su fundamento fuera del mundo en un ser diferente de éste (§.632 y 633), se

comprende que no es posible milagro alguno si no es hallable otro ser fuera del mundo que pueda cambiar a su gusto los eventos de éste. La comparación del reloj puede ilustrar el asunto una vez más. Pues como un milagro coincide con el retraso de la manecilla efectuado desde fuera (§.627), se comprende en el acto, sin necesidad de que yo lo recuerde, que la manecilla no podría atrasarse si no hubiera además del reloj una causa que la atrasara. El reloj mismo no puede hacer que la manecilla vaya más rápido de lo que va ni tampoco ralentizar su curso normal.

§.641. DE LO QUE ES FUERA DEL MUNDO

Si pienso en un ser fuera del mundo, entonces se darán las circunstancias que entiendo por las palabras «fuera del mundo». En efecto, es fuera del mundo aquella cosa en la que no es encontrable nada que tenga en el mundo la razón suficiente por la que es, de manera que no sería si no fuera el mundo y, por tanto, no se la podría tener entre las cosas del mundo; del mismo modo que cuando digo que el ser humano que retrasa la manecilla del reloj es fuera del reloj, ya que no es porque sea el reloj y no pertenece a él como pertenecen sus componentes. Pues por ello se sabe que no está conectado con el mundo (§.545) y no constituye con él una sola cosa (§.549), consiguientemente es diferente de él (§.17) y es, por eso, fuera de él (§.45).

§.642. DE POR QUÉ LOS ATEOS NIEGAN LOS MILAGROS

Ahora bien, dado que ningún milagro puede suceder si no hay un ser fuera del mundo diferente de él que lo ejecute (§.640), no pueden aceptar milagro alguno los que no reconocen ningún otro ser además del mundo. Y por eso no es nada extraño que lo que se tiene por milagros *Spinoza* los considere simplemente sucesos naturales inusuales. Pues los ateos, que sólo aceptan la naturaleza, se ven obligados a suponer este concepto que quieren afirmar *Locke* y *Clarke* entre los ingleses (§.634).

§.643. DE CÓMO SE DIFERENCIAN LAS OBRAS ARTÍSTICAS DE LAS COSAS NATURALES

Pienso que se comprende suficientemente cómo se diferencian entre sí las cosas naturales y las sobrenaturales. Pero también resulta necesario que muestre la diferencia que se da entre cosas naturales y objetos artísticos. En efecto, una obra artística, en la medida en que se fundamenta en el arte, tiene meramente una esencia, pero ninguna fuerza que pertenezca a la naturaleza de las cosas (§.628). Tiene una esencia pues se la compone a partir de una materia de una cierta forma. Pero la forma de la composición, esto es, la estructura constituye la esencia de un cuerpo (§.606). Esta composición la ejecuta el artista y recibe, pues, su esencia del arte. Sin embargo, ningún artista puede introducir fuerza alguna a partir de la cual sucedieran ciertos cambios en su obra. Más bien, todos los cambios a los que pueda verse sometida la obra del artista se fundamentan en la naturaleza, y le son propios cambios por su materia, la cual pertenece al mundo.

§.644. TODA MATERIA ESTÁ EN CONTINUO MOVIMIENTO

Anteriormente hemos demostrado ya (§.624 y 625) que toda materia, si bien se resiste por sí misma al movimiento (§.607), está sin embargo en continuo movimiento; hemos de ver pues cómo es posible que los cuerpos, en cambio, no modifiquen su posición constantemente (§.57).

§.645. DE CUÁNDO SE DETIENEN LOS CUERPOS LOS UNOS A LOS OTROS

Cuando, por tanto, dos cuerpos, ya sean grandes o pequeños, incluso los corpúsculos más diminutos que se puedan alcanzar con el pensamiento, se presionan el uno al otro con la misma fuerza, se detienen recíprocamente y permanecen por ello en un lugar, no de forma diferente a que no hubiera en ellos movimiento alguno. Pues no se da ninguna razón para que alguno de los dos, el de la derecha al de la izquierda o el de la izquierda al de la derecha, hiciera ceder al otro, ya que todo es lo mismo por ambos lados (§.17). Ahora bien, dado que sin razón suficiente no puede suceder nada (§.30), ninguno puede hacer ceder al otro y, por tanto, ambos se han de detener recíprocamente en el lugar en el que se encuentran.

§.646. DE CÓMO SE INTERRELACIONAN LOS CORPÚSCULOS PEQUEÑOS DE LOS QUE SURGEN LOS GRANDES

A partir de lo cual se puede comprender cómo los pequeños corpúsculos de los que se componen los grandes se pueden mantener juntos simplemente por el movimiento sin que sea necesario pegarlos o ensamblarlos de algún otro modo. Y se eliminan por tanto las dificultades que suelen poner en esta materia los científicos de la naturaleza.

§.647. DE DÓNDE LES VIENE LA DIFERENCIA

No obstante lo cual, es innegable que la forma de los corpúsculos y otras materias fluidas que se mueven alrededor y los presionan contribuyen también lo suyo a que los corpúsculos se mantengan unidos de una manera más o menos sólida. La diferencia de la interrelación la muestra la experiencia cuando mediante ella reconocemos que no toda materia posee idéntico grado de solidez, que incluso algunas que solemos llamar fluidas no tienen en absoluto partes compactas, a excepción acaso de en los pequeños corpúsculos que no podemos alcanzar ni con nuestros sentidos ni con el pensamiento. Pero que dos cuerpos se compenetran más sólidamente cuando se tocan en un gran número de sus partes que cuando lo hacen en un pequeño número es algo que se amolda tanto a la razón como a la experiencia. Se comprende fácilmente que dos cuerpos que se tocan en gran medida, se presionan entre sí en más lugares que otros que se tocan en menor medida. Ahora bien, las cosas que se presionan entre sí en muchos lugares son más difíciles de separar que las que se presionan menos. La experiencia lo muestra de forma igualmente clara. Tómense una esfera y un cubo de la misma materia y de igual peso, y presióneselos con la misma fuerza, por ejemplo, mediante pesas que penden de un hilo y que por tanto presionan con todo su peso sobre la esfera y sobre el cubo. Entonces se hallará que la esfera se puede impulsar más fácilmente con el peso que el cubo, consiguientemente resulta con ello claro lo que hemos afirmado.

§.648. MOVIMIENTO INTERNO DE LOS CUERPOS

Además de ello ha de señalarse que las partes pequeñas de las que se componen los cuerpos se hallan en múltiple movimiento, aunque no se perciba movimiento alguno en el cuerpo entero: a lo cual se le llama *movimiento interno* del cuerpo. Sé bien que a algunos les parece extraño que se hable de movimiento interno respecto de cuerpos que permanecen en un lugar sin cambio alguno, ya que desde siempre se han imaginado que no se daba ningún movimiento allí. Sin embargo, esta dificultad se puede eliminar en el acto con una comparación. Colóquese un reloj, que pueda funcionar sin cuerda un año o más, en un lugar y quí-

tense desde fuera las manecillas indicadoras, entonces no se podrá percibir en él nada cambiante desde fuera, por mucho que se permanezca en ese lugar todo el tiempo que puede funcionar sin cuerda. Sin embargo, el movimiento interno de las ruedas de las que se compone prosigue incesantemente. Y es así que tenemos un movimiento interior de las partes en un cuerpo que permanece quieto en un lugar sin movimiento alguno perceptible desde fuera.

§.649. SE CONFIRMA MEDIANTE LA EXPERIENCIA

Este movimiento interno lo hallamos también fundamentado en la experiencia: pues nos encontramos con diferentes eventos que no son explicables sino mediante semejante movimiento interno. Respecto de los cuerpos fluidos lo confirma de manera suficiente la Hidrostática, de la que se trata en la segunda parte de mis *Principios de toda la matemática*[39]. Voy a mencionar sólo algunas pruebas a partir de las cuales se evidencia de forma más que suficiente la verdad de lo que digo. Si un tubo de vidrio, en la parte superior del cual pende un poco de mercurio, abierto por ambos extremos se introduce en el agua a cierta profundidad, a saber, a una profundida más de catorce veces mayor que la longitud de la parte ocupada por el mercurio y sólo se tapa el extremo de superior con el dedo para que el mercurio no se caiga, entonces el mercurio saltará hacia arriba con violencia tan pronto como se aparte el dedo. El pesado mercurio no se mueve él mismo, sino que más bien se resiste al movimiento, incluso, debido a su pesantez, prefiere descender a ascender. Por eso ha de haber algo que lo impulse hacia arriba de forma más intensa que su peso lo hace hacia abajo. Ahora bien, no hay nada más que el agua que entra en el tubo cuando el mercurio retrocede. Por tanto, el mercurio se ve expulsado por el agua. Ahora bien, a otro cuerpo no lo puede mover más que un cuerpo que se encuentra él mismo en movimiento. Y, por tanto, el agua ha de estar también en movimiento, aunque con los ojos no se perciba ninguno en ella. Bien es cierto que en la Hidrostática se puede mostrar que la fuerza mediante la que el mercurio se ve impulsado hacia arriba fuera del tubo es el peso del agua que se halla en torno al mismo; sin embargo, en la explicación de los sucesos de la naturaleza se muestra que ningún peso es sin movimiento (§.83, Phys.).

§.650. OTRA CONFIRMACIÓN

También la pólvora ofrece un claro ejemplo de ello. Con sólo caer en un gran montón una pequeña chispa, lo enciende por completo y se expande con tal violencia que vuelan las torres más fuertes y sus trozos se ven arrojados por los aires con una grandísima velocidad. La voladura de fuertes muros con tal violencia que los trozos se disparan por los aires muestra a ojos vista que en la pólvora prendida tenía que haber un muy intenso movimiento. No se ve nada que pusiera la pólvora en movimiento más que la sola chispa que cae en ella. Ahora bien, como nadie dirá que una sola chispa puede dar a la pólvora un movimiento tan tremendo, entonces resulta claro que el movimiento tenía que estar ya en la pólvora, aunque, dado que la pólvora permanece en un lugar, sólo internamente respecto de las partes pequeñas. Mediante la chispa que cae en ella se ocasiona que el movimiento de las partes se convierta en movimiento del todo.

[39] Cfr. *Anfangs-Gründe der Hydrostatick* contenidos en los *Anfangs-Gründe*, vol. II (*Obras completas*, XIII, pp. 839-872).

§.651. VARIOS EJEMPLOS MÁS

En la Química encontramos muchísimos ejemplos de esta especie en los que se origina un movimiento muy rápido y violento y donde no vemos desde fuera nada que pudiera causarlo. Por ejemplo, cuando se sumerge un clavo de hierro dentro de ácido nítrico, se percibe en el acto un movimiento que aumenta cada vez más hasta que finalmente el ácido nítrico comienza a hervir y a expulsar un humo muy denso. Se ve en este caso perfectamente que el movimiento lo causa el clavo de hierro: pues al ir disolviéndolo el ácido nítrico se forman en torno a él burbujas que borbotean hacia arriba. Sin embargo, la separación de las partes del hierro llevada a cabo por el ácido nítrico no puede tener lugar más que a través del movimiento: y por eso tiene que existir ya en el ácido nítrico un movimiento, cuando se introduce el clavo, que no se percibe con la vista. Del mismo modo, cuando en esencia de trementina se vierte un poco de esencia de vitriolo y el recipiente que los contiene se agita ligeramente, entonces la esencia de trementina, si se la había dejado reposar y espesar un poco aparte, comienza enseguida a efervescer, a echar mucho humo y a borbotear intensamente hacia afuera, incluso acaba quebrando tan violentamente el vidrio que los trozos que salen propulsados son capaces de romper vidrios grandes y resistentes: según sé por propia experiencia. Se ve aquí una vez más que la esencia de vitriolo, que causa el movimiento, no posee éste por sí misma, y por ello una vez más tiene que existir un movimiento interior que se convierte en movimiento de la totalidad.

§.652. ADVERTENCIA

Esto resultaría aún más claro si como demostración pudiera aducir las reglas del movimiento que ha descubierto *Huygens* recientemente y que se prueban, entre otras muchas obras, en mis *Elementis Staticae et Mechanicae* (§.562 ss.). Sin embargo, como sólo una minoría de los que leerán el presente libro comprenderían estas reglas, voy a dejar de lado por esta vez la demostración de las mismas y me conformaré con la explicación que he dado de los ejemplos tomados de la experiencia.

§.653. OBJECIÓN JUNTO A SU RESPUESTA

A pesar de lo cual me parece, empero, necesario recordar lo siguiente. Dado que ninguna cosa puede ser en el mundo sin tener una razón suficiente (§.30) por la cual pueda ser entendida y explicada de modo inteligible (§.29 y 77), así, tanto el movimiento interno ha de tener siempre su causa y ha de poderse explicar inteligiblemente cómo se origina, como también tiene que ser comprensible y explicable de manera inteligible cómo el movimiento de las partes se convierte en movimiento de la totalidad. Ahora bien, para que no se objete que queremos aceptar algo sin razón suficiente, algo que no se podría explicar de manera inteligible, ha de notarse que la explicación de estas cosas la dejo para otro lugar, donde podrá realizarse más oportunamente, a saber, cuando tengamos mejor ocasión de investigarlas, al sacar yo a la luz los experimentos mediante los que se pone la base para una dilucidación más segura de la naturaleza y de sus efectos. Aunque tampoco fuimos capaces de explicar siempre con distinción este movimiento interno y la manera en que pasa a ser movimiento del todo, la carencia de nuestro conocimiento no puede suprimir la cuestión. Y basta con que, de manera bien fundamentada, supongamos que existe tal cosa en la naturaleza. Y semejante fundamento consiste en que ningún movimiento puede proceder más que de un movimiento antecesor, del cual hago uso.

En efecto, tales fundamentos son también las restantes reglas del movimiento mencionadas (§.652) que se pueden traer a colación aquí con todo derecho.

§.654. PROPÓSITO PRESENTE

Sin embargo, para orientarnos mejor en esta difícil materia del movimiento, en la que se han roto la cabeza en vano muchos de los hombres más ingeniosos que hayan existido jamás en el mundo, hemos de analizar aún con algo más de detalle qué naturaleza tienen tanto la fuerza de resistencia como la motriz de los cuerpos, y cómo se presentan propiamente en éstos.

§.655. LOS CUERPOS QUE SON PRESIONADOS PRESIONAN A SU VEZ

Para movernos con seguridad en este asunto, nos vamos a atener siempre a la experiencia, y no vamos a admitir sino lo que se vea confirmado por ésta. Si se cuelga de un hilo una bola de madera de tal forma que, al ponérsela en movimiento, la bola pueda moverse en torno a él sin impedimento alguno, y junto a ella se cuelga del mismo modo otra bola de arcilla fresca, tras lo cual se la eleva lateralmente de manera que con la velocidad alcanzada mediante la caída choque con la de madera, se hallará entonces que modifica su forma al achatarse por el lado por el que choca; por el contrario, la bola de madera es puesta por ésta en movimiento. A partir de lo cual resulta claro que un cuerpo que se ve presionado por el cuerpo que choca con él, presiona a éste a su vez. Pues si no devolviera la presión, no podría cambiar la forma del que choca, que pasa de ser redondo a achatado. Al achatarse la bola redonda, algunas de sus partes tienen, para que en efecto toque a la de madera, que retroceder, esto es, en dirección opuesta a la zona hacia la que se mueve la bola. Antes de que la bola de arcilla choque contra la de madera, se mueven también estas partes con ella en una dirección, y reciben un movimiento contrario al chocar. Dado que todo cuerpo persevera en la dirección en que se mueve mientras no haya una causa fuera de él que la modifique (§.609), tiene que presentarse una causa además de la bola de arcilla que produzca un movimiento contrario en las partes que ceden con el choque. Ahora bien, no interviene ninguna otra cosa más que la bola de madera, con la que choca la de arcilla, que pudiera ser causa de ello. Por tanto, tiene ésta que devolver la presión cuando choca con ella la bola de arcilla. Uno mismo puede experimentar esto también si presiona alguna cosa con el dedo o golpea una esfera colgante.

§.656. CIRCUNSTANCIAS ESPECIALES AL RESPECTO

Si se examina con más detenimiento este experimento, se pueden percibir diferentes circunstancias especiales, tal como lo ha hecho ya *Mariotte* en su libro *de la Percussion ou Choc des Corps*, en el que demuestra las reglas del movimiento mediante tales experimentos. Cuando la bola de madera es grande y, por tanto, más pesada, achata más a la de arcilla fresca al chocar con ella que cuando es más pequeña y por tanto más ligera; sin embargo, en el primer caso la bola de madera se verá movida más lentamente que en el segundo. A partir de lo cual se comprende que un cuerpo pesado, o que tiene en sí más materia que ha de moverse, cuando se mueve ejerce más presión al chocar otro con él que un cuerpo más ligero o con menos materia moviéndose con él.

MATERIA PROPIA

Materia a la cual vamos a llamar, por mor de la brevedad, *materia inherente* o también *materia propia*. Cuando, a su vez, a dos bolas diferentes de arcilla, de las

cuales una es mayor que la otra, se las deja caer desde la misma altura y se mueven, por tanto, con la misma velocidad, la mayor y más pesada, que tiene más materia propia, resultará también más achatada que la otra, que no posee tanta materia propia; en cambio, la de madera se mueve también más intensa y más velozmente que la otra, digo más intensamente, esto es, que asciende más arriba que la otra. A partir de lo cual resulta evidente que un cuerpo ejerce más presión sobre el que tiene más materia propia que sobre el que tiene menos cuando ambos chocan con la misma velocidad. Pero como el que tiene más materia propia se mueve a su vez más veloz y más intensamente, a partir de ello se comprende además que choque más intensamente que el que no tiene tanta materia propia. Se encuentra también que cuando se deja caer desde más alto la bola hecha de arcilla fresca, y choca por tanto con mayor velocidad con la de madera, su forma redonda se achata más que cuando se la deja caer desde una altura menor y choca, por tanto, con menor velocidad contra la de madera, pero también la bola de madera en el primer caso se mueve más velozmente que en el segundo. A partir de lo cual se comprende que el mismo cuerpo ejerce más presión sobre el que choca contra él con una velocidad elevada que sobre el que lo hace con una velocidad inferior. Dado que el que se mueve más rápido, mueve también más rápida y más intensamente al cuerpo contra el que choca, que el cuerpo que no tiene tanta velocidad, a partir de ello se comprende además que choque más intensamente que otro que tenga tanta materia propia como él pero no tanta velocidad. Pues, según me parece, nadie negará que mediante una colisión fuerte un cuerpo se mueve más rápidamente que mediante una débil, y que se precisa una colisión más fuerte cuando se quiere mover un cuerpo velozmente que cuando se lo quiere mover más despacio. Pues a quien aún dudara de ello, le basta con hacer el experimento y lo entenderá enseguida. Dado que hemos encontrado que un cuerpo produce un choque más fuerte cuando bien posee más materia propia o bien tiene un movimiento más rápido que otro, pero por otra parte hemos visto también que el primero se ve presionado por el segundo con el que choca más que éste por aquél, a partir de ello resulta evidente que se ve presionado más el cuerpo que produce un choque fuerte que el que produce uno débil.

§.657. MAGNITUD DE LA FUERZA DE RESISTENCIA

Por tanto, dado que un cuerpo que se ve empelido por otro devuelve el choque merced a su fuerza de resistencia, mediante la que se resiste al movimiento (§.607), resulta claro que la magnitud de su fuerza de resistencia viene determinada por la magnitud del choque. De este manera no tiene por sí misma límite alguno, sino que no recibe su limitación hasta que se produce el choque, en el cual ha de encontrarse por tanto la razón de sus cambios (§.29). De este modo puede un cuerpo resistirse mucho o poco al movimiento, a saber: se resiste mucho a un movimiento intenso, poco en cambio a uno débil.

§.658. LA FUERZA MOTRIZ PUEDE AUMENTAR Y DISMINUIR

En lo que atañe, además, a la fuerza motriz, encontramos que ésta puede disminuir y aumentar en un cuerpo. Pues cuando un cuerpo se mueve con una cierta velocidad, puede alcanzar una velocidad mayor mediante un nuevo choque. Ahora bien, dado que cualquiera concede fácilmente que producir un movimiento más veloz requiere una fuerza mayor que la que se necesita para producir un movimiento no tan rápido, resulta claro que entonces aumenta la fuerza motriz. Lo cual se puede ver también en el siguiente ejemplo. Un cuerpo que se mueve más

rápidamente que lo hacía antes, puede poner en movimiento a un cuerpo mayor y chocar con más fuerza que lo hacía cuando se movía más lentamente. Pero lo que puede mover a un cuerpo mayor y chocar más intensamente, ha de tener más fuerza que lo que no puede mover a un cuerpo tan grande ni chocar con tanta intensidad. Precisamente de esta forma resulta evidente que la fuerza motriz puede verse mermada. Pues si, por ejemplo, un cuerpo que se mueve con un cierto grado de velocidad choca contra otro, se mueve tras ello más lentamente. Ahora bien, dado que anteriormente se demostró que un cuerpo tiene una fuerza mayor cuando se mueve rápidamente que cuando su movimiento es lento, resulta claro a partir de ello que su fuerza disminuye con la velocidad y puede, por tanto, verse disminuida. De esta misma forma se puede demostrar también por sí solo que un cuerpo tiene una fuerza menor cuando se mueve más lentamente, al igual que hemos demostrado que tiene una mayor cuando se mueve rápidamente. En efecto, un cuerpo que se mueve más lentamente no puede poner en movimiento a un cuerpo tan grande como el que puede poner en movimiento cuando se mueve velozmente, tampoco puede en el primer caso chocar tan intensamente como en el segundo. Pero lo que no puede mover cuerpos tan grandes ni chocar tan intensamente ha de tener menos fuerza que lo que sí puede.

§.659. ACLARACIÓN

Por eso no es nada extraño que la fuerza motriz pueda aumentar y disminuir: pues una fuerza no padece más cambio que el gradual, y la fuerza motriz, por tanto, cambia mediante los grados de velocidad, no de manera distinta a como lo hace la materia en su extensión mediante la forma. En efecto, todos los cambios no son más que transformaciones de los límites (§.107). Del mismo modo que la extensión recibe sus límites a través de la forma (§.54), así obtiene la fuerza motriz sus límites a través del grado ponderado de la velocidad.

§.660. LA FUERZA MOTRIZ ES UNA COSA PERSISTENTE

Y al respecto ha demostrado el señor *von Leibniz*[40] que la fuerza de un cuerpo es una cosa persistente. Pues lo que tiene sus límites y puede cambiar los mismos, ha de ser algo existente y persistente por sí mismo.

§.661. DE CÓMO TIENE LUGAR SU AUMENTO Y DISMINUCIÓN

Dado que el aumento y disminución de la fuerza consiste meramente en una modificación de los límites (§.659), resulta evidente a partir de ello que esta modificación puede ocurrir sin que se cree nada nuevo ni se aniquile tampoco nada de lo que había, no de otro modo a como una forma puede surgir o cesar sin que se cree materia nueva alguna o se aniquile parte de la previamente existente. En efecto, los grados de la velocidad son los límites de la fuerza motriz mediante los que cambia, al igual que la forma son los límites de la materia (§.659).

§.662. LA FUERZA MOTRIZ TIENE SIEMPRE UN CIERTO GRADO DE VELOCIDAD Y UNA DIRECCIÓN

Del mismo modo que la materia no puede ser jamás sin forma, si tiene su magnitud determinada y no es infinitamente grande (§.54), así tampoco puede la fuer-

[40] (W) Acta Erud. A. 1711, p. 404.

za motriz ser nunca sin un cierto grado de velocidad y una cierta dirección. Pues ésta se halla en continua acción (§.117), y ha de tener por ello un grado preciso de velocidad y una determinada dirección.

§.663. ESTE CAMBIO HA DE OCURRIR DE UN MODO CONCEPTUABLE

Ahora bien, en virtud del principio de razón suficiente nada puede ser que no tenga su razón suficiente por la cual es en lugar de no ser (§.30), y por tanto también el presente grado de velocidad ha de tener su cierta razón por la que existe y por la que se sigue de lo demás. Y de este modo tiene que se conceptuable cómo a partir del presente grado de velocidad puede surgir otro mayor o más pequeño (§.29).

§.664. OCURRE POR EL CHOQUE DE LOS CUERPOS ENTRE SÍ

Encontramos en la experiencia que en la velocidad de un cuerpo no puede ocurrir más cambio que por choque, en efecto, cuando un cuerpo está en movimiento y choca contra él otro que se mueve más rápido, su velocidad crece; en cambio, si choca contra otro que está quieto o se mueve más despacio que él, entonces disminuye su velocidad. Asimismo muestra la experiencia que ningún cuerpo en reposo puede ponerse en movimiento más que por el choque de otro que está en movimiento. Y de este modo, todo movimiento proviene de otro precedente.

§.665. EN EL CHOQUE, LAS PARTES QUE SE TOCAN SE PRESIONAN RECÍPROCAMENTE

Resulta, empero, necesario que prestemos más precisa atención a la clase de cambio que se produce en los cuerpos cuando chocan. Ya hemos visto anteriormente que cuando una bola blanda choca contra otra de madera, se achata por el lado por el que choca (§.656). A partir de lo cual se comprende que en el choque las partes que se tocan se presionan recíprocamente merced a la acción y reacción de los cuerpos. En efecto, en los cuerpos que son blandos se puede ver que las partes que se tocan se han presionado recíprocamente, porque su forma queda modificada tras el choque. Sin embargo, podría dudarse de que esto ocurra también en otros cuerpos, como, por ejemplo, en dos bolas de marfil, en las que no se percibe tras el choque que haya cambiado nada en su forma. No recuerdo ahora dónde he leído que se había realizado un experimento para probar si los cuerpos, en cuya forma no se percibe ningún cambio tras el choque, se presionan no obstante en éste el uno al otro; se puede comprender, sin embargo, por otras razones que ello tendría que suceder. *Mariotte*, en el libro anteriormente citado *(prop. 14, part. 1, p. 23 & seqq. oper.)*, realiza diferentes consideraciones mediante las que se confirma lo mismo. Pues en esta obra encontramos 1.º lo que a través de la experiencia sabe de sobra cualquiera que haya atendido sólo un poco a las cosas de la naturaleza, a saber, que hay cuerpos que cambian su forma cuando son presionados; recuperan enseguida, por contra, su forma anterior cuando se ven libres de la presión. De esta especie es una pelota que se infla con aire. Si se la presiona contra una mesa, se achata tanto por debajo, en el punto de contacto con la mesa, como por arriba, donde se la presiona con la mano; el achatamiento será mayor o menor según sea la presión intensa o débil. Sin embargo, tan pronto como se aparta la mano, la pelota recobra su forma redonda anterior. Exactamente lo mismo sucede con un globo que se infla bastante y luego se ata fuertemente para que no se escape aire alguno. Hágase fabricar un aro de alguna aleación metálica

y presiónesela, como en el caso anterior de la pelota o el globo, contra una mesa o alguna otra cosa resistente, también el aro modificará igualmente su forma circular y adquirirá una ovalada. Sin embargo, tan pronto como se deja de presionar, vuelve a tomar el aro su previa forma circular. A estos cuerpos se les atribuye una *fuerza elástica*: pues mediante la *fuerza elástica* de un cuerpo no se entiende sino el esfuerzo por extenderse o expandirse por un espacio mayor. Considera *Mariotte* en 2.º lugar que si a un cuerpo dotado de fuerza elástica se lo deja caer sobre otro de la misma especie, vuelve a ascender a la altura desde la que se lo dejó caer, recibiendo en ello, empero, un pequeño cambio de su forma en el lugar por el que choca, cambio que también se observa en el otro cuerpo si es de la misma especie. A partir de lo cual resulta fácil comprender que el rebote procede de la fuerza elástica, y cambia menos de forma el cuerpo que más cantidad tiene de esta fuerza. Y, por tanto, como la experiencia enseña que ningún cambio de forma es perceptible tras el choque en los cuerpos que rebotan rápidamente, resulta fácil inferir que también éstos cambian su forma con el choque, sólo que tras el mismo la vuelven a recuperar. Es por ello seguro que todos los cuerpos cambian su forma cuando chocan entre sí, y se presionan por tanto recíprocamente en las partes con las que se tocan. Cuando edite mis experimentos, mediante los que se abre el camino a un conocimiento más fundamentado de la naturaleza y de la técnica, se fijará también mediante la experiencia de manera evidente que todo cuerpo, al chocar contra otro, cambia su forma, aun cuando, ejecutado el choque, no sea perceptible cambio alguno.

§.666. SE SEPARAN TRAS EL CHOQUE

Del mismo modo que en el choque se presionan recíprocamente las partes que se tocan, se encuentra también que en los cuerpos que poseen una notable fuerza elástica, estas partes se vuelven a separar una vez efectuado el choque. La cuestión resulta clara a partir de lo que hasta ahora se ha citado parcialmente de la obra de *Mariotte* y se desarrolla más en detalle en los experimentos mencionados.

§.667. TODAS LAS PARTES DE UN CUERPO SE MUEVEN CON LA MISMA VELOCIDAD

Además de ello es evidente que todas las partes de un cuerpo se mueven con la misma velocidad. Pues el cuerpo entero se traslada a la vez, y todas las partes pasan, por tanto, en el mismo tiempo de un lugar a otro. Así pues, si una parte se moviera más velozmente que otra, la más lenta habría de quedar atrás, y o bien separarse de la más rápida o bien no podría ocurrir movimiento alguno en absoluto.

§.668. LOS CUERPOS SE DETIENEN ENTRE SÍ DURANTE EL CHOQUE

Al chocar un cuerpo A contra otro B, B devuelve la presión contra A, y tanto A presiona algunas partes de B, como B algunas de A(§.665). En el instante en que esto ocurre, no pueden avanzar ni el cuerpo B ni el A. Pues mientras B devuelve la presión, no puede apartarse de su lugar, y no deja espacio para A. Por eso no puede avanzar A y permanece en el lugar en el que está. Tampoco B puede proseguir mientras devuelve la presión. Pues cuando A choca contra él desde la derecha, presiona hacia la derecha, y su fuerza tiene por tanto el sentido hacia la derecha. Para que pudiera proseguir habría de tener un sentido hacia la izquierda. Ahora bien, como es imposible que la misma fuerza tenga simultáneamente un sentido hacia la derecha y hacia la izquierda (§.10), B tiene que permanecer en

reposo en el instante en que presiona a A, y como A no puede proseguir mientras B no se aparte, han de detenerse ambos cuerpos el uno al otro en el choque.

§.669. SE PRESIONAN EL UNO AL OTRO CON LA MISMA INTENSIDAD

Los cuerpos se detienen el uno al otro cuando se presionan recíprocamente con la misma intensidad en sentidos opuestos (§.645). Por eso, dado que dos cuerpos que chocan durante el choque se detienen (§.668), el uno presiona al otro tanto como se ve presionado por él. En efecto, si A choca contra B y lo quiere desplazar, se ve presionado por B con la misma intensidad con la que lo presiona. Y esto es lo que los matemáticos actuales suelen aceptar como principio cuando investigan las reglas del movimiento. En general se dice: *la acción de un cuerpo sobre otro y la reacción de éste son siempre idénticas*; en efecto, por la acción del cuerpo A sobre B entienden la presión con que lo presiona en el choque, y por la reacción la presión del cuerpo B, que éste devuelve al otro tan pronto como choca contra él.

§.670. OBJECIÓN

Algunos, que no han entendido correctamente la acción de un cuerpo sobre otro, se han imaginado que no podría sucederse movimiento alguno si acción y reacción fueran idénticas, sino que más bien ambos cuerpos tendrían que permanecer inmóviles en el mismo sitio del choque (§.668), y no podrían abandonar esta posición nunca. Toman el ejemplo que el señor *Newton*[41] adujo como ilustración de este principio, y pretenden con él reforzar sus reparos. «Si un caballo –dice– arrastra una piedra que va atada a una cuerda, también el caballo (por así decir) se ve arrastrado con la misma intensidad hacia la piedra: pues la cuerda, tensa por ambos lados, atrae tan fuerte al caballo hacia la piedra como la piedra hacia el caballo, e impide tanto el avance de uno como promueve el avance de la otra». Los que dudan del presente principio, contraponen otro ejemplo y dicen: «imagínese que dos tiran con la misma intensidad de una cuerda. Si uno tira tan fuerte como el otro, no es posible que uno ceda ante el otro, y por tanto permanecen los dos inmóviles en el mismo sitio». En efecto, precisamente se sabe que las dos personas tiran igual de fuerte cuando ninguna arrastra a la otra. Ahora bien, si el caballo se viera atraído hacia la piedra tan intensamente como la piedra hacia él, como pretende el señor *Newton* y lo exige nuestro principio, no cedería el caballo ante la piedra ni la piedra ante el caballo, y ambos quedarían, como las personas, inmóviles el uno respecto del otro en el mismo sitio. Ahora bien, como la experiencia muestra, sin embargo, que el caballo avanza y arrastra consigo a la piedra, resulta claro que el caballo tira más fuertemente que la piedra, del mismo modo que todo el mundo concederá que, entre dos personas, tira más fuerte la que arrastra a la otra con la cuerda contra su voluntad.

§.671. OBJECIÓN JUNTO A SU RESPUESTA

Es innegable que esta objeción parece correcta a primera vista; sin embargo, el señor profesor *Hermann* ha respondido ya a ella de forma sólida en el apéndice de su bella obra sobre el movimiento de los cuerpos sólidos y fluidos[42]. No ha de tenerse por la misma cosa la fuerza del cuerpo y su acción, que es lo que hacen quienes encuentran alguna dificultad en nuestro principio. Pues un cuerpo no actúa en otro

---

[41] (W) Princip. Phil. Nat. Math., p. 13, edit.sec.

[42] (W) Phoronom, p. 378. (N.T.: Jacob Hermann, *Phoronomie*, Frankfurt, 1716.)

con toda la fuerza que tiene, sino sólo en la medida en que el otro se le resiste. La acción del cuerpo A sobre B consiste en que el primero rompe la resistencia del cuerpo B. Pues si no se le resistiera, lo arrastraría con él por sí mismo sin esfuerzo alguno, caso de que le saliera al paso en su movimiento. Así pues, cuando el caballo tira de la piedra, no actúa en la piedra con toda la fuerza que se utiliza para avanzar, sino sólo con aquella parte que es suficiente para romper su resistencia. La parte restante de la fuerza no se emplea para la acción; pues no se da nada que se le resista. A mi juicio esto se puede ver de la forma más clara a partir de los teoremas de la Hidrostática que he demostrado en los Principios de esta ciencia y también confirmado, como algo fundamentado en la experiencia, en el lugar oportuno mediante los experimentos debidos[43]. Si, por ejemplo, se sumerge en agua una esfera de piedra o plomo del tamaño de una pulgada cúbica, esta esfera no pierde, ya sea pesada o ligera, ni más ni menos que el peso de una pulgada cúbica de agua[44]. La causa de la merma de peso es ésta: merced a su peso, la esfera presiona sobre el agua, y el agua devuelve la presión. La esfera tiende a expulsar de su sitio al agua, pero el agua se resiste mediante su peso. Ahora bien, como el agua no puede ceder hasta que se ha superado todo su peso, se resiste el agua mediante todo su peso. Como la esfera pierde tanto peso cuanto pesa el agua que evacúa, no emplea en superar la resistencia más fuerza que la que requiere su tamaño. La fuerza restante la conserva para sí y se sumerge con ello, si se la suelta, dentro del agua. En este caso es fácil de ver que un cuerpo no emplea para superar la resistencia de otro más fuerza que la equivalente a la magnitud de la resistencia, y por ello su acción sobre el otro cuerpo ha de valorarse al mismo nivel de la resistencia. Y en este sentido se toman la acción y reacción en el principio que hemos librado de la objeción.

§.672. DURANTE EL CHOQUE HAN DE CONSIDERARSE DOS CUERPOS COMO UNO SOLO

Dado que los cuerpos se detienen el uno al otro en el choque (§.668) merced a una presión contrapuesta, recíproca e igual de intensa (§.669), se interconectan durante el choque como un cuerpo (§.646) y, por ello, en el mismo tiempo o en el mismo instante no se los puede considerar sino como un solo cuerpo (§.549).

§.673. DE CÓMO SE TRANSMITE EL MOVIMIENTO EN EL CHOQUE

Mientras dos cuerpos se interconectan y ha de tenérselos como a uno solo, hay que considerar a cada uno como una parte del compuesto de ambos (§.24). Por eso, dado que todas las partes de un cuerpo se mueven con la misma velocidad (§.667), también el movimiento de los dos cuerpos que chocan entre sí ha de estar repartido entre ellos de tal forma que uno reciba tanta velocidad como el otro.

§.674. SE CONFIRMA MEDIANTE LA EXPERIENCIA

Esto lo confirma también la experiencia. Pues cuando dos cuerpos, que no tienen fuerza elástica, chocan entre sí, se mueven tras el choque con la misma velocidad. Cómo se puede experimentar tal cosa es extraíble de lo que se recordó anteriormente cuando corroboramos mediante la experiencia que las partes de los cuerpos que chocan entre sí se presionan las unas a las otras en la zona en la que se tocan (§.655).

---

[43] (W) En los Experimentos Útiles, §.179. (N.T.: en *Obras completas*, XIII, p. 851.)
[44] (W) Principios de Hidrostática, §.24, p. 335.

§.675. FUNDAMENTOS DE LAS REGLAS DEL MOVIMIENTO CUANDO LOS CUERPOS NO POSEEN FUERZA ELÁSTICA

A partir de estos dos principios de que la acción y la reacción entre dos cuerpos son idénticas (§.669) y de que los cuerpos reciben con el choque la misma velocidad (§.673), se pueden extraer todas las reglas formuladas sobre el movimiento de los cuerpos que no poseen fuerza elástica: según se puede comprobar en las demostraciones que he realizado al respecto en mis *Elementis Mechanicae*[45].

§.676. LOS CUERPOS SIN FUERZA ELÁSTICA PERMANECEN INTERCONECTADOS TRAS EL CHOQUE

Cuando los cuerpos no tienen fuerza elástica, han de permanecer interconectados tras el choque y moverse simultáneamente el uno junto al otro como un solo cuerpo. Pues dado que en el choque se interconectan como un sólo cuerpo (§.672) y comienzan a moverse además, ocurrido el choque, con la misma velocidad como partes diferentes de un mismo cuerpo (§.673), no pueden separarse el uno del otro sin causa (§.30).

§.677. TODOS LOS CUERPOS DEL MUNDO TIENEN UNA CIERTA FUERZA ELÁSTICA

Dado que encontramos en la experiencia que también los cuerpos que tras el choque conservan una forma modificada se siguen moviendo simultáneamente el uno con el otro, aunque no permanecen interconectados entre sí, y el que produjo el choque se mueve algo más despacio, se ve en ello que también estos cuerpos han de tener un cierto grado de fuerza elástica. Pues mediante ésta se puede comprender cómo se separan y cómo el que va detrás se mueve algo más despacio. En efecto, la fuerza elástica del cuerpo precedente A vuelve a repeler un poco al cuerpo B que ha chocado contra él, una vez que las partes se han presionado las unas contra las otras; la fuerza elástica del cuerpo B, en cambio, impulsa al cuerpo A un poco hacia adelante (§.665). Dado que ambos cuerpos A y B se repelen recíprocamente, no permanecen pegados el uno al otro (§.646). Sin embargo, aunque con el choque ambos cuerpos han recibido la misma velocidad, mediante la fuerza elástica la velocidad del cuerpo A se ve incrementada; la velocidad del cuerpo B, por contra, disminuye, ya que el cuerpo A es impulsado hacia adelante, el cuerpo B, en cambio, repelido hacia atrás (§.664).

§.678. LA FUERZA ELÁSTICA MODIFICA LA VELOCIDAD LOGRADA CON EL CHOQUE

A partir de lo dicho se puede entrever ya que la fuerza elástica, mediante la que se vuelven a separar las partes que se presionaron recíprocamente, tiene que causar un gran cambio en la velocidad que alcanzaron por el choque, cuando ésta es perceptible en uno o en ambos cuerpos. Pues es tanto como si los dos cuerpos, moviéndose con la velocidad alcanzada mediante el choque, recibieran un nuevo choque (§.665). Pero es sabido que cuando un cuerpo que se encuentra ya en movimiento recibe un nuevo choque en el sentido en que se estaba moviendo, su movimiento se ve con ello acelerado; en cambio, cuando el choque se opone al sentido que llevaba el cuerpo, no sólo se ve con él disminuida su velocidad, sino que se le puede incluso comunicar un sentido opuesto, caso de que con el nuevo impacto reciba una velocidad mayor de la que tenía previamente (§.664).

[45] (W) §.533 ss., p.167 ss., t. 3, Elem. Mathem.

§.679. MAGNITUD DE LA FUERZA ELÁSTICA

La fuerza elástica es en todo momento igual a la intensidad del choque mediante el que se presionan recíprocamente las partes en contacto (§.665). Pues cuando un cuerpo que posee una cierta fuerza elástica se ve comprimido, la fuerza elástica es igual a la fuerza que lo comprime: lo cual es fácil de comprender. El cuerpo que se ve comprimido, se resiste a una mayor compresión mediante la fuerza elástica que viene determinada por el acto de comprimir. Ahora bien, como la fuerza compresora no es capaz de hacer más, la resistencia ha de ser igual a ella; consiguientemente, la fuerza elástica es igual a ella. Resulta claro por sí mismo que las partes en contacto de dos cuerpos que chocan entre sí se ven comprimidas por el choque y, por tanto, el choque es la fuerza que las comprime. Por eso, la fuerza elástica, que viene determinada por este choque, ha de ser idéntica a él.

§.680. ES IGUAL DE GRANDE EN DOS CUERPOS
QUE SE PRESIONAN RECÍPROCAMENTE

Cuando dos cuerpos chocan entre sí, el uno presiona tanto como se ve presionado por el otro (§.669): y ello es pues tanto como si las partes que se tocan se vieran comprimidas por las mismas fuerzas. Ahora bien, como iguales a estas fuerzas son las fuerzas elásticas que vienen determinadas por la compresión (§.676), también la fuerza elástica, mediante la que se vuelven a separar cuerpos que chocan entre sí, es por ambos lados igual de grande.

§.681. DE LA CLASE DE CAMBIO QUE PRODUCE

Así pues, el cambio que ocasiona la fuerza elástica en la velocidad alcanzada mediante el choque, es precisamente el que se percibiría si uno de los cuerpos se encontrara en reposo y el otro chocara contra él con una fuerza igual a la elástica.

§.682. FUNDAMENTOS DEL MOVIMIENTO EN CUERPOS
QUE TIENEN UNA FUERZA ELÁSTICA

Y sobre estos fundamentos se basan las reglas que enseñan actualmente los matemáticos respecto del movimiento de los cuerpos que tienen una fuerza elástica, y que he demostrado en mis *Elementis Mechanicae* [16].

§.683. EL MOVIMIENTO SE COMUNICA PROGRESIVAMENTE

A partir de todo lo que hasta ahora se ha enseñado del movimiento desde la experiencia, y se ha demostrado con sólidos fundamentos, resulta patente que el movimiento no se transmite instantáneamente, sino que todo ocurre de manera progresiva, también que todo tiene su razón suficiente por la que sucede y mediante la que se puede explicar de manera inteligible cómo sucede.

§.684. LA MATERIA ESTÁ REALMENTE DIVIDIDA

Dado que toda materia se encuentra en continuo movimiento (§.625 y 645) y con esto cada parte se ve separada de las demás, la materia está de hecho realmente dividida, y ello de manera tan extremamente sutil que no podemos alcanzar la pequeñez de las partes ni con la razón ni captarla con la imaginación (§.84 y 85).

---

[16] (W) §.404 ss.

§.685. EL MOVIMIENTO DA LA DIFERENCIA DE LAS PARTES

Y con el hecho de que toda materia esté en movimiento y tenga diferente movimiento en un espacio surge la diferencia de las partes y reciben éstas su tamaño y formas (§.54 y 61). Pues si en la materia no hubiera movimiento alguno, entonces ninguna parte podría diferenciarse del resto más que por la posición, y toda la materia en su conjunto sería un conglomerado desierto y vacío: lo cual señaló ya el señor von *Leibniz* [47] e introdujo como confirmación de la necesidad de una fuerza motriz en los cuerpos; tampoco lo han negado ni siquiera aquellos que ponen en duda la fuerza motriz de los cuerpos porque se la representan de forma incorrecta[48].

§.686 LA NATURALEZA NO DA SALTOS

Todos los cambios de los cuerpos ocurren mediante el movimiento (§.615) y por adición, sustracción o también trasposición de las partes (§.72, 65, 68 y 69). Ahora bien, dado que la materia está muy sutilmente dividida por movimientos de la naturaleza (§.684) y el movimiento se transmite progresivamente (§.683), también todos los cambios de los cuerpos han de suceder progresivamente, y, por tanto, todos los eventos tienen lugar progresivamente a través de ciertos grados. Y esto es lo que quiere decir que la naturaleza no da saltos.

§.687. DISTINTIVO DE LOS EVENTOS NATURALES

Por ello es una cierta característica de un evento natural el que ocurra progresivamente. En efecto, siempre que se percibe que algo surge progresivamente y no de golpe, se puede estar seguro de que se trata de un evento natural.

§.688. LOS MILAGROS SUCEDEN INSTANTÁNEAMENTE

Como, según esto, es natural todo lo que no ocurre mediante saltos sino progresivamente (§.687), y un milagro no es natural (§.633), entonces ningún milagro puede tampoco ocurrir progresivamente, y sucede por tanto de golpe e instantáneamente. Y a partir de ello se comprende que las cosas simples no pueden empezar a ser ni cesar más que mediante un milagro, como cosas que han de empezar a ser y cesar de golpe e instantáneamente, si es que empiezan y cesan (§.89, 101 y 102).

§.689. CAUTELA

Sin embargo, ha de prestarse mucha atención de no apresurarse en esta materia y tener por salto lo que ocurre repentinamente. Pues el salto no atañe propiamente al tiempo, sino a la interconexión de las cosas en la manera en que se sigue una de la otra. Y esto sucede por grados, de manera que siempre se encuentra en lo precedente razón suficiente por la cual ha de seguirse lo otro: lo que en movimientos lentos requiere un tiempo considerable, puede suceder repentinamente en los muy rápidos. Por ejemplo, en el movimiento supondría un salto el que el cuerpo A, contra el que choca B, se apartara en el acto de él tan pronto como éste lo toca. Pues aquí no podemos encontrar razón alguna para que el movimiento se comunicara de tal forma que ambos alcanzaran mediante el choque la misma velocidad. Sin embargo, como hemos visto que todo sucede progresivamente, que los cuerpos se presionan primero el uno al otro, y con ello se resiste el uno al movimiento del

---

[47] (W) Acta Erud. A, 1705, p 436.

[48] (W) *Muys* en Element. Physices, p. 340. (N.T.: Wyer Wilhelm Muys, *Elementa physices methodo mathematica demonstrata*, 1711.)

otro (§.672), luego se compenetran mediante esta presión como si fueran uno solo (§.672), hemos encontrado razón suficiente para que la velocidad en todas las partes de ambos cuerpos tenga que ser la misma (§.673), pues con ello nos resulta comprensible por qué sucede. Lo que se mencionó como ilustración de la diferencia entre la realidad y el sueño (§.143), puede arrojar no menos luz en este punto. Del mismo modo supondría un salto que la comida pudiera alimentar al cuerpo sin haber sido digerida o, en general, si de una materia pudiera llegar a ser algo nuevo sin que previamente se hubiera disuelto por completo y separado entre sí lo diverso. Pues entonces no sería ya comprensible cómo podría surgir una cosa de la otra. Y por eso impide la razón suficiente el salto, del mismo modo que la falta de ésta la puede tolerar en el sueño (§.30).

§.690. DE POR QUÉ UN CUERPO HA DE MOVERSE DE UN LUGAR A OTRO A TRAVÉS DE TODOS LOS LUGARES INTERMEDIOS

Y a partir de ello resulta comprensible por qué un cuerpo que se mueve, no puede ir de un lugar a otro sin tener que moverse a la vez a través de todos los lugares que se encuentran en medio, y tener de este modo que proseguir continuamente el camino. En efecto, si se pregunta por qué sucede esto, se puede responder brevemente: «porque la naturaleza no tolera salto alguno, sino que lo que acontece de modo natural, ha de seguirse progresivamente» (§.689). Pero si hay que explicar qué salto se produciría, esto es, cuando se sigue preguntando: «¿por qué no tolera aquí la naturaleza salto alguno?», ha de responderse, como en todos los casos en los que se formula esta cuestión: «porque de lo contrario no resultaría comprensible cómo puede trasladarse el cuerpo de un lugar a otro, y no tendría por ello razón suficiente alguna este cambio de lugar» (§.29): lo cual no puede darse (§.30), especialmente en la realidad de las cosas (§.143).

§.691. DE DÓNDE PROCEDEN LOS EVENTOS REPENTINOS

Como fácilmente podría suceder que a algunos eventos repentinos se los confundiera con un salto, y no se los considerara ya por ello naturales (§.687) y que, consiguientemente, se los convirtiera en algo milagroso (§.633), no estará de más que analicemos en detalle de dónde pueden proceder los sucesos repentinos de la naturaleza. Ahora bien, como en las cosas corpóreas todo lo que pueden percibir nuestros sentidos proviene o de la materia o del movimiento (§.616), para que algo suceda repentinamente han de juntarse en un instante muy pequeño muchas pequeñas partes de materia o muchos movimientos pequeños. Como ejemplo de lo primero sirve el cielo que, despejado o estrellado por la noche, se cubre completamente, en un abrir y cerrar de ojos, de nubes oscuras. Pues se sabe (según expondré también en otra parte) que las nubes son un cúmulo de vapores, y estos vapores no se encuentran en el aire sólo cuando el cielo se cubre de nubes, sino que estaban allí con anterioridad pero de forma dispersa, y ahora se condensan. No se podía ver cómo estaban los unos separados de los otros por su pequeñez, pero una vez que se condensan, resultan visibles. Un ejemplo de la segunda especie lo tenemos en la explosión de la pólvora, y en muchos experimentos químicos. Pues cuando cae un chispa en un granito de pólvora, funde sólo un poco de materia, y la pone en movimiento, ésta a su vez otra, y así todo el montón[49]. Pero como aquí ocurre todo muy rápidamente, el movimiento de la pólvora inflamada resul-

[49] (W) *Principios de la Artillería*, §.30, pp. 15-16. (N.T: XIII, p. 526).

ta perceptible por el hecho de que se junten muchos movimientos de pequeñas partículas.

§.692. DE LO SUTILMENTE QUE LA NATURALEZA DIVIDE EL TIEMPO

Pero como a tal efecto es necesario que tanto las muchas pequeñas partes de la materia como los muchos pequeños movimientos se junten en un tiempo muy pequeño y apenas perceptible, va a ser necesario que procuremos representarnos con alguna distinción lo pequeño que la naturaleza suele dividir el tiempo. Las partes del tiempo no las podemos reconocer y distinguir de otras partes más que mediante los cambios que tienen lugar en ellas (§.96). Ahora bien, como las lentes de aumento descubren las pequeñeces de la naturaleza que, de lo contrario, no seríamos capaces de distinguir, hemos de recurrir a ellas en la división del tiempo en no menor medida que en la del espacio (§.84 y 85). *Delisle* ha contemplado mediante una lente de aumento un diminuto gusanillo que en un segundo, tiempo en el que apenas se produce un latido, mueve mil veces la pata. Y, por tanto, el período de tiempo que llamamos un instante se puede dividir en 1.000, consiguientemente una hora, que tiene 3.600 segundos, se puede dividir en 3.600.000 partes perceptibles. Sin embargo ésta no es aún la parte más pequeña de entre las perceptibles. Si analizamos la variedad de semejantes cambios que han testimoniado mediante dibujos *von Leeuwenhoek* y otros[50], dibujos que se pueden extraer mediante buenas lentes de aumento, podremos distinguir sensiblemente partes de tiempo aún mucho más pequeñas. En efecto, se podría también, si fuera necesario, demostrar incluso la división del tiempo mediante la división del espacio. Pues para ello sólo se necesita suponer un espacio en el que tiene lugar un movimiento en un tiempo muy breve, y tras ello investigar, mediante las lentes de aumento, lo pequeño en que se puede encontrar dividido semejante espacio en ciertos casos. Pues algo pequeño ha de permanecer en cada una de estas partes, por diminutas que éstas sean, un cierto tiempo, ya que es imposible que pueda ocupar a la vez dos partes del espacio.

§.693. LAS COSAS SIMPLES NO PUEDEN MOVERSE, SÓLO LOS CUERPOS SE MUEVEN

Ningún movimiento se transmite de otro modo que progresivamente (§.683). En lo que no tiene partes y no puede por tanto ni replegarse ni desplegarse, no puede el movimiento transmitirse progresivamente (§.665 ss.) y, según esto, no puede lo que no tiene partes, por consiguiente ninguna cosa simple (§.75), moverse por sí sola. Así pues el movimiento es propio solamente de las cosas compuestas (§.51), esto es, de los cuerpos (§.606).

§.694. LA NATURALEZA NO DISUELVE LA MATERIA EN SUS ELEMENTOS

Dado que las cosas simples se diferencian entre sí y están por ello las unas fuera de las otras (§.602), pero ninguna es móvil por sí misma (§.693), tampoco puede ninguna separarse de las demás. Y con ello no sólo se arroja mayor luz sobre lo que se ha dicho de la interconexión de las cosas simples (§.605), sino que resulta claro también que la naturaleza, dado que no tiene otro medio para dividir la materia que el movimiento, en modo alguno disuelve ésta en sus elementos (§.582).

---

50 (W) Hist. de l'Acad. Royale des Sciences A., 1711. n. 6 des Observ. de Physique gener., p. m. 23.

§.695. LOS ELEMENTOS NO SON VISIBLES; TAMPOCO LO ES EN ABSOLUTO NADA SIMPLE

Y ahora podemos demostrar lo que anteriormente mostramos sólo de forma verosímil (§.86), a saber, que es imposible descubrir las cosas simples, esto es, los elementos de la materia (§.582) mediante lentes de aumento. Pues lo que descubrimos mediante éstas, lo vemos por medio de la luz, y ha de reflejar por tanto los rayos de ésta. Para ello se requiere un movimiento. Sin embargo, ninguna cosa simple está en movimiento (§.693) y no puede por tanto transmitir movimiento alguno a otra cosa (§.664). Por tanto, ninguna cosa simple puede reflejar la luz, consecuentemente tampoco puede ser vista. Acaso algunos se imaginen que si las reglas del movimiento que señalamos anteriormente sólo fueran válidas para los cuerpos, las cosas simples podrían comportarse de otra forma. Sin embargo, no tenemos ni el concepto ni ningún ejemplo de otro movimiento y, por ello, tampoco razón en absoluto por la que hubiéramos de establecer que la naturaleza de las cosas estuviera construida sobre reglas contradictorias entre sí, como tendrían que serlo si, por ejemplo, respecto de los cuerpos no tuviera lugar más movimiento que el que se sigue de otro anterior y todo movimiento se transmitiera progresivamente, respecto de las cosas simples, en cambio, ningún movimiento pudiera proceder de otro anterior ni transmitirse progresivamente.

§.696. LA MATERIA NO SE COMPONE DE CIERTAS PARTES INMUTABLES

Sin embargo, no ha de imaginarse que los elementos constituyan partes indivisibles de la materia a partir de las cuales se originarían los cuerpos visibles. Pues dado que se mueven con las cosas compuestas en las que se encuentran, a uno que está en esta parte se lo puede separar rápidamente mediante un nuevo movimiento y trasladarlo a otra parte (§.684). Es así que la materia no se compone de ciertas pequeñas partes inmutables.

§.697. LA FUERZA ESTÁ ORIGINARIAMENTE EN LOS CUERPOS

Hasta el momento hemos visto mediante la experiencia cómo está constituido el hecho de que un cuerpo mueva a otro; anteriormente se demostró que un cuerpo ha de tener por ello tanto una fuerza de resistencia como una motriz (§.607 y 623). Ahora se nos plantea la cuestión verdaderamente difícil: ¿cómo entonces llega la fuerza propiamente a los cuerpos? Antes hemos concluido que la fuerza ha de ser una cosa persistente (§.660). En los cuerpos, sin embargo, no encontramos otra cosa persistente que los elementos (§.584) de los que surge la materia (§.607). Por eso ha de encontrarse en ellos la fuerza de forma originaria.

§.698. LAS FUERZAS VIENEN A LOS CUERPOS DE MATERIAS FLUIDAS QUE ESTÁN EN MOVIMIENTO

Del mismo modo que en los cuerpos visibles, la totalidad de cuyas partes, que podemos descubrir con las mejores lentes de aumento, no están compuestas inmediatamente a partir de los elementos, sino siempre sólo a partir de cuerpos más pequeños, asimismo no tienen estos cuerpos su fuerza inmediatamente a partir de los elementos, sino más bien a partir de materias fluidas que se mueven de un lado para otro a través del espacio vacío de materia propia. Un ejemplo de ello nos lo da la pesantez por la que un cuerpo no sólo se resiste al movimiento de otro, tal como vemos de forma evidente en el agua y otras materias fluidas pesadas, sino que se mueve también, como lo demuestra la

caída de una piedra desde una cierta altura. Entonces, como el peso no puede ser sin una razón suficiente (§.30), y por eso ha de poder explicarse de manera inteligible (§.77), a partir de lo precedente, empero, es sabido que ningún movimiento puede aumentar continuamente más que por un choque continuo (§.664), es así que la materia de la piedra, al caer, ha de verse impulsada permanentemente hacia el centro de la Tierra. Por ello ha de haber algo que penetre la piedra por doquier y que pueda llegar a sus partes, esto es, se precisa para ello de una materia fluida sutil que se encuentre en continuo movimiento. Precisamente mediante una materia tal se explica la fuerza, así como en no menor medida la magnética: lo cual se desarrolla más pormenorizadamente en el lugar oportuno, a saber, en los *Pensamientos racionales acerca de los efectos de la naturaleza.*

§.699. EL CUERPO TIENE EN SÍ SU FUERZA

En la medida en que un cuerpo tiene en sí semejante *materia extraña* (pues así vamos a llamar a la que se mueve a través del espacio libre de su materia propia), en la misma medida se puede decir que tiene en sí su fuerza.

§.700. DE A QUÉ FUERZA HAY QUE ATENDER EN LA EXPLICACIÓN DE LOS EVENTOS DE LA NATURALEZA

Y a partir de ello resulta patente que en la explicación de los eventos del mundo visible no es necesario remitirse a la *fuerza originaria* que se halla en los elementos (§.697), sino que es lícito permanecer sólo en las fuerzas que se pueden explicar mediante el movimiento de una materia fluida sutil en el espacio vacío del cuerpo (§.698).

§.701. DE EN QUÉ CONSISTE LA PERFECCIÓN DEL MUNDO

Quedarían aún diversas dificultades respecto del movimiento que, sin embargo, me esforzaré por resolver en otro momento. Es así que ahora voy a proseguir y a mostrar en qué consiste la perfección del mundo y de dónde toma su origen la imperfección del mundo. Anteriormente (§.152) he desarrollado en general que la perfección sería una concordancia de lo múltiple. Por eso, como el mundo está compuesto de muchos cuerpos (§.606), y cada uno de éstos a su vez de muchos más pequeños (§.613), también el estado del mundo cambia en todo instante (§.615 y 625), o hablando en general, como el mundo es una serie de cosas mutables que están las unas junto a las otras y se suceden, todas ellas conectadas entre sí (§.544), así la perfección del mundo consiste en que todo lo que es simultáneamente y se sucede, concuerda entre sí, esto es, que las razones particulares que cada cosa tiene (§.545) se pueden descomponer siempre en idénticas razones universales. Cuanto mayor es esta concordancia, tanto mayor es también la perfección del mundo.

§.702. NO PODEMOS COMPRENDER LA PERFECCIÓN DEL MUNDO

Como la perfección del mundo se ha de juzgar a partir de la concordancia de todas las cosas, desde las más grandes a las más pequeñas, ya sean simultánea o sucesivamente (§.701), pero no es posible que conozcamos todas las cosas, aún menos que entendamos cómo en general concuerdan entre sí (§.591), es así que tampoco estamos en situación de comprender la perfección del mundo ni de explicarla de forma exhaustiva (§.171).

§.703. NOS PODEMOS ENGAÑAR A VECES EN EL JUICIO AL RESPECTO

Por eso, dado que la imperfección de las partes puede ser propia de la perfección del todo (§.170), resulta posible que nosotros, que sólo podemos captar la perfección de las partes en algo, pero en modo alguno somos capaces de comprender la perfección del mundo en su totalidad (§.762), consideremos a veces el mundo imperfecto en uno u otro respecto, aunque de hecho tenga la mayor perfección que pueda existir en el mundo.

§.704. TAMBIÉN EN EL JUICIO RESPECTO DE LA PERFECCIÓN DE LAS COSAS SINGULARES

En efecto, esto no sucede sólo cuando queremos juzgar la perfección del mundo en su totalidad, sino que nos podemos equivocar del mismo modo cuando hemos de juzgar las perfecciones de sus partes, incluso de cuerpos muy pequeños. Pues en cada cosa del mundo encontramos tan gran multiplicidad y una conexión tan variada con las demás que no somos capaces de abarcarlo todo. Por eso también aquí puede presentarse algo que, separadamente, contemplado por sí mismo, se tenga con razón por una imperfección, pero que alcance una consideración muy diferente si se lo examina en conexión con otras cosas.

§.705. ESPECIALMENTE CUANDO HABLAMOS DE NUESTRO ESTADO

Especialmente erramos en esta materia cuando debemos juzgar la perfección de nuestro estado: pues sólo atendemos a lo presente, y no pensamos por ello cómo concuerda con lo pasado y con lo futuro. En efecto, ni siquiera a lo presente lo abarcamos completamente, y dejamos por ello de reflexionar sobre cómo concuerda entre sí. Así es que quien desee juzgar racionalmente su estado, ha de observar con cuidado ambas cosas, las cuales comúnmente se olvidan.

§.706. LA PERFECCIÓN DEL MUNDO TIENE SUS REGLAS ESPECIALES

Toda perfección tiene sus reglas a partir de las cuales se la juzga (§.164). Por eso también la perfección del mundo ha de tener sus reglas a partir de las cuales se la puede juzgar. Y, por tanto, hay que ocuparse de estas reglas cuando se quiere enjuiciar la perfección del mundo.

§.707. DE CÓMO SE LAS RECONOCE

Las reglas toman su origen a partir del fundamento de la perfección (§.164). Por ejemplo, el fundamento de la perfección del ojo es la reproducción de las cosas que se encuentran ante él y, por tanto, las reglas según las cuales está compuesto el ojo surgen a partir de esta reproducción de las cosas que se hallan ante él. Ahora bien, como la perfección del mundo exige que todo concuerde entre sí (§.152), todos los fundamentos especiales de las perfecciones de cosas particulares han de tener también un fundamento capital en el que todas finalmente concuerdan y mediante el cual se las conceptúa. Y a partir de este fundamento capital surgen las reglas universales de las que se infieren, según esto, las especiales. Quien, por tanto, quiera extraer las reglas mediante la razón, ha de buscar para todas las cosas el fundamento capital de la perfección, y a partir de él inferir las reglas universales; tras ello, buscar también a partir de su esencia (§.33) los fundamentos de la perfección de las cosas particulares con ayuda del fundamento capital, y a partir de aquí inferir, además, las reglas de las perfecciones particulares y conectarlas con las reglas universales. Se puede, empero, seguir también otro camino que es más

fácil de transitar que el anterior. En efecto, se busca el fundamento de la perfección de las cosas particulares (§.157), y a partir de él se extraen sus reglas. Ahora bien, como las reglas especiales encierran en sí las más universales, mediante la ayuda de las mismas se puede llegar a éstas. Sería por tanto útil que se analizara la perfección de muchas cosas particulares, que se encuentran en la naturaleza y el arte, según las doctrinas que se expusieron en el primer capítulo acerca de la perfección de las cosas (§.152 ss.), y que se indicaran sus reglas expresamente, de manera que tras ello se alcanzaran las reglas universales con suma facilidad.

§.708. CIENCIA ESPECIAL AL RESPECTO

No dudo de que si en este asunto se investigara suficientemente, se podría hacer con el tiempo una ciencia especial de las reglas de la perfección de la naturaleza y el arte, que también dentro de la vida humana, contribuiría mucho a una conducta inteligente y a un comportamiento racional en todas las cosas (§.19, Mor.).

§.709. EJEMPLO DE ESTAS REGLAS

Ya obtuvimos anteriormente algunas de tales reglas universales en las que está fundamentada la perfección de la naturaleza. Entre ellas cuento el que la naturaleza no dé salto alguno: pues con ello ocurre que el mundo en su totalidad se convierte en conceptuable y, tal como mostraré más adelante, dado que el mundo no es sólo obra del poder, sino también de la sabiduría de *Dios*, también las obras de la naturaleza nos pueden satisfacer. Asimismo se cuenta entre ellas que un cuerpo en todo momento actúe tanto en otro como el otro actúa en él: pues en ello se fundamentan las reglas del movimiento que constituyen el orden de la naturaleza. Y en otro lugar se han señalado ya varias reglas del estilo, tales como que la naturaleza prefiere el camino corto al largo, y no tolera por tanto desvío alguno, según resulta patente a partir de las reglas del movimiento que he demostrado en mis *Elementis Mechanicae*. Precisamente del mismo tipo es la regla de que en la naturaleza se conserva siempre la misma fuerza, tal como lo formuló el señor *von Leibniz*[51], y he demostrado yo en mis *Elementis Mechanicae* (§.593 y 594).

§.710. DE DÓNDE PROCEDEN LAS IMPERFECCIONES DE LA NATURALEZA

Anteriormente he demostrado en general que a veces las reglas de la perfección pueden oponerse entre sí, y por ello surge una excepción a la regla, de la que procede la imperfección, que es inevitable (§.164,165 y 160). Por eso, como también en el mundo se da una gran diferencia entre las cosas, todas las cuales tienen sus reglas especiales de la perfección, y no obstante lo cual son también reglas universales de la perfección (§.706 y 709), resulta fácil pensar que también aquí las reglas se contradicen a veces, y pueden causar con ello una imperfección inevitable. Por ejemplo, el fundamento de la perfección del ojo es la reproducción de las cosas que debemos ver. De la perfección de esta reproducción son propias dos cosas, a saber, claridad y distinción, pues de lo contrario no se puede reconocer la cosa correctamente y distinguirla de las demás. Pues la claridad requiere que los rayos de luz no se hagan muy débiles cuando alcanzan la parte posterior del ojo; en cambio, la distinción exige que la imagen sea grande para que se puedan dife-

[51] En la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur* (Gerhardt, VI, pp. 117-119).

renciar en ella varias partes. Sólo quien tiene conocimientos de Óptica y entiende lo que he enseñado en los *Principios de las ciencias ópticas* que se encuentran al comienzo de la tercera parte de la *Matemática alemana*, sabe que la mucha distinción es un impedimento para la claridad. Por eso (por no hablar de otras reglas que polemizan igualmente con las reglas de la perfección del ojo),, han tenido que producirse aquí algunas excepciones a la regla de la distinción, para que la de la claridad no perdiera nada. Y la imperfección del ojo surge del simple hecho de que no pueda ver con nitidez más que a través de una lente de aumento. No obstante lo cual, cuando se considera al ojo como una parte del cuerpo humano y, de acuerdo con esto, se compara la imperfección del ojo con la perfección general del cuerpo entero, se encuentra que, tal como ya se expuso previamente desde un punto de vista general (§.703), la imperfección del ojo pertenece conjuntamente a la perfección del cuerpo, de manera que éste, de hecho, tendría en general menos perfección si el ojo tuviera más. No nos está permitido dudar de que lo que se halla aquí, en este pequeño ejemplo, se encontrará también del mismo modo en todos los demás. Para asegurarse de ello no se precisa más que emprender el trabajo que he propuesto anteriormente (§.707).

§.711. ORIGEN DE LOS EVENTOS EXTRAORDINARIOS

Entre las imperfecciones de la naturaleza tenemos que contar también los eventos naturales extraordinarios o inusuales, como cuando nacen abortos y similares. Pues también éstos son excepciones a la regla que no tienen otra causa que el hecho de que polemicen entre sí en estos casos diferentes reglas universales. Y podemos decir sin equivocarnos que incluso las reglas mediante las que el mundo obtiene su orden y se produce lo ordenado, producen también lo extraordinario en su momento y en su lugar y, por tanto, lo que se desvía de las reglas. Aquel que ha estudiado Óptica es quien mejor se puede defender en este punto. En ella encontramos reglas por las que se rige la visión. Sin embargo, precisamente estas reglas según las cuales vemos las cosas correctamente, tal como son, en la mayoría de los casos encierran también en sí el fundamento por el que a veces las cosas nos parecen muy diferentes a como de hecho son. Por ejemplo, precisamente la regla según la cual sucede que pueda ver en movimiento una cosa que se mueve hace que me parezca como que se moviera algo que no está en movimiento, o también como que reposara algo que se mueve (§.88 y 96, Opt.).

§.712. DE CUÁNDO UN MUNDO ES MÁS PERFECTO QUE OTRO

Sin embargo, es seguro que un mundo es más perfecto cuando la excepción está dispuesta de tal forma que incluye la mayor concordancia con las reglas (§.166) que cuando la excepción a una regla causa a su vez una excepción a otra. En el segundo caso se acumularán sin necesidad las imperfecciones y se verán, en cambio, reprimidas muchas perfecciones que hubieran tenido lugar con otra excepción. No resulta imposible, empero, mostrar esto en un mundo en especial (§.702), sin embargo tal cosa se comprenderá muy fácilmente en cuerpos particulares, los cuales han de ser vistos como pequeños mundos (§.544), tales como los cuerpos de los animales y nuestro propio cuerpo.

§.713. MÁS RAZONES DE LA PERFECCIÓN DEL MUNDO

Dado que la perfección consiste en una concordancia de lo múltiple (§.152), esta concordancia, empero, es tanto mayor cuanto mayor multiplicidad de cosas se

encuentra que concuerden entre sí, entonces es más perfecto un mundo en el que es hallable una mayor multiplicidad de cosas que cuando se percibe menos diferencia y, consecuentemente, es más perfecto un mundo en el que hay más que percibir que en el que hay menos.

§.714. OBJECIÓN

A uno le podría surgir aquí una duda a la cual merece la pena que se le preste atención. En el pasado se hacían los relojes con muchas más ruedecillas que actualmente: todo el mundo tiene a los relojes actuales precisamente por más perfectos que los antiguos porque se los puede dotar con menos ruedecillas para algo para lo que en el pasado se necesitaban muchas más. Y si un reloj se pudiera fabricar con aún menos ruedecillas de las que hoy tienen, y este reloj hiciera exactamente lo mismo que pueden hacer nuestros relojes en la actualidad, se lo tendría por más perfecto debido a su menor composición. En efecto, se tiene en general por una imperfección el que ocurra a través de muchas cosas lo que se podría disponer mediante pocas. Por eso se podría pensar que un mundo en el que no se encontrara una cantidad tan grande de cosas sería más perfecto que uno que estuviera excesivamente compuesto. En efecto, de este modo no se sigue que sea más perfecto un mundo donde sucede que se perciba más, sino sólo donde todo concuerda mejor.

§.715. RESPUESTA

No voy a poner en duda que esta objeción puede ocasionar dificultades a quienes no han entendido suficientemente la naturaleza de la perfección. Sin embargo, el ejemplo del reloj mediante el que se ilustra la objeción, es también apropiado para eliminar toda duda, si se reflexiona un poco sobre él. Al enjuiciar que un reloj es superior a otro en perfección porque está menos compuesto, presuponemos que el uno marcha tan bien como el otro y que la cuerda le dura tanto a uno como al otro. Si se encontrara alguna diferencia en este punto, por ejemplo, que el reloj más compuesto marchara con mayor exactitud o indicará más cambios del tiempo que el de composición más simple, no se iba a preferir éste al otro por su composición más simple. A partir de lo cual se entiende que la multiplicidad mediante cuya sintonía se hace mayor la perfección ha de buscarse principalmente en lo mutable que se produce mediante lo persistente. Para aplicar al mundo lo que se ha dicho de los relojes, hemos de representarnos dos mundos en los que acaecen idénticos eventos, del mismo modo que, en el ejemplo de los dos relojes, marcan ambos idénticos cambios de tiempo; de los cuales uno se compone de mayor cantidad de materia y de más cuerpos realizados con esta materia que el otro, así como que un reloj tiene mayor número de ruedecillas que el otro. En un mundo no serían perceptibles más cambios que en el otro, pero en uno se producirían mediante menos intermediaciones que en el otro: por lo cual sería más perfecto desde luego el mundo obtenido mediante menos materia y mediante menor número de cuerpos componentes que el otro donde se dispone lo mismo pero con más circunloquios. En cambio, supóngase que en un mundo se consiguieran mediante más materia y un mayor número de cuerpos sólidos más eventos sintonizados entre sí que en otro mundo donde no hay tanta materia y que no tiene tantos cuerpos sólidos, del mismo modo que un reloj que está más compuesto, que muestra más cambios de tiempo que otro de una composición más sencilla: entonces no existe duda alguna de que es preferible el mundo que tiene más materia y también mayor número de cuerpos sólidos al otro en el que se encuentra menos de todo ello.

§.716. MÁS RAZONES AÚN DE LA PERFECCIÓN DEL MUNDO

Pero hay que pensar también que cuanto más concuerdan los eventos del mundo, tanto más se percibe en él. Pero donde esto sucede, allí se da una mayor perfección (§.152). A partir de lo cual se comprende a la vez que se presenten menos excepciones a la regla en lo que es más perfecto: pues cuanto más concuerda todo, tantas menos desviaciones se producen. Y por eso es más perfecto el mundo donde lo extraordinario es raro que el mundo en el cual se da frecuentemente (§.711).

§.717. ORDEN EN EL MUNDO

Como en la perfección hay orden (§.156), también en un mundo ha de haber tanto más orden cuanta más perfección hay en él.

§.718. DE EN QUÉ CONSISTE EL ORDEN DE LA NATURALEZA

Ahora bien, como todo orden se fundamenta en reglas (§.150), las reglas según las cuales suceden los cambios de la naturaleza y de acuerdo con las cuales están compuestas las cosas corpóreas constituyen el *orden de la naturaleza.*

§.719. DIFERENCIA ENTRE ORDEN Y PERFECCIÓN

Estas reglas no son diferentes de aquellas a partir de las cuales se enjuicia la perfección del mundo (§.706). No obstante lo cual, sigue siendo el orden diferente de la perfección. Pues cuando todas las reglas concuerdan, de ello surge la perfección (§.152). En efecto, las reglas producen orden (§.152): la perfección la constituyen concordancia de las reglas y aquellas excepciones en las que se conserva la concordancia máxima.

§.720. TODO LO ORDENADO NO ES SIMULTÁNEAMENTE PERFECTO

Por eso no es simultáneamente perfecto todo lo que está ordenado. Pues, por ejemplo, las ventanas y puertas de un edificio pueden estar dispuestas de acuerdo con las reglas de la armonía. Ahora bien, como la armonía se fundamenta en una semejanza de las mismas y su posición (§.26, Archit.), están ventanas y puertas en orden (§.132). Y este orden tiene sus reglas que se pueden deducir en cada caso a partir de la semejanza mencionada (§.151). No obstante lo cual, no es necesario que las ventanas sean perfectas merced a este orden: pues en ellas se pueden atender a muchas reglas que no coinciden en un fundamento universal, esto es, en el fin principal de las ventanas, y no concuerdan, por ello, entre sí. En efecto, se puede atender a reglas que no concuerdan con las reglas universales de la perfección de las cosas corpóreas. Y de esta forma falta perfección aunque se dé orden.

§.721. LOS ÓRDENES SE PUEDEN DISTINGUIR ENTRE SÍ SEGÚN LA PERFECCIÓN

Se suele también por ello atribuir perfección al orden, y un orden puede, por tanto, ser más perfecto que otro. Pero no sucede por esto que sean encontrables más reglas en uno que en el otro, sino que las reglas concuerdan más en uno que en el otro. Ello resulta patente en el hecho de que lo superfluo no es propio de la perfección. La profusión de reglas puede muy bien producir sobreabundancia, pero no orden. Sin embargo, la sobreabundancia no es tampoco una imperfección real, si bien se la puede contar entre las faltas de perfección. Pues la imperfección surge del conflicto entre reglas mediante el que acaece una excepción

sin razón suficiente. En efecto, en el orden pueden concordar muchas reglas que no coinciden entre sí en un fundamento capital. Estas reglas no polemizan ciertamente en sí las unas contra las otras, ya que por lo demás no pueden tener lugar simultáneamente y no constituirían, por tanto, propiamente imperfección alguna (§.169). Sin embargo, como aún no concuerdan, no contribuyen en nada a la perfección y hay que considerarlas, por tanto, como superficiales respecto de la misma.

§.722. EL ORDEN DEL MUNDO NO PUEDE SER RECONOCIDO POR NOSOTROS NI TOTALMENTE NI EN TODO MOMENTO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA

Dado que no se ve el orden hasta que se percibe la semejanza en los cambios de las series tanto respecto del tiempo como del espacio (§.132), en un mundo puede estar oculto mucho orden que no percibimos al abarcar demasiado poco del mismo. Y como, además, las cosas sólo las conocemos de manera confusa, y no percibimos, por tanto, lo que hay de semejante en ellas (§.214), tomamos consecuentemente por desigual lo que tiene en sí mucha semejanza tanto respecto del espacio como del tiempo, de manera que podemos considerar un gran orden como un desorden. Es así que no se probará bien el orden del mundo a partir de la experiencia, a pesar de lo cual se lo pueda defender satisfactoriamente contra objeciones. Más adelante, empero, cuando tratemos de *Dios*, se podrá probar esto mismo a partir de sus propiedades.

§.723. DE POR QUÉ OCURRE TAL COSA

Hemos oído anteriormente (§.587) que en el mundo ninguna cosa puede ser idéntica a otra; lo cual, tal como lo prueba la demostración, se entiende respecto de una identidad total. Por eso, si ha de hallarse algo semejante en las cosas que hay en el mundo, en ello está escondido siempre lo no-semejante. Ahora bien, como no reconocemos el orden hasta que comprendemos distintamente lo semejante (§.136), a partir de ello resulta nuevamente patente por qué el orden de la naturaleza nos ha de quedar a menudo oculto.

§.724. DE LO QUE ES EL DECURSO DE LA NATURALEZA

Como todo en el mundo sucede tal como lo implican (§.614 y 615) la esencia de las cosas y las reglas del movimiento, de las que se habló con anterioridad (§.675 y 682), se puede comprender distintamente lo que es en propiedad eso que se suele llamar el decurso de la naturaleza. En efecto, el *decurso de la naturaleza* no es otra cosa que el sucederse de los eventos del mundo de acuerdo con la esencia de las cosas que se encuentran en él y con las reglas del movimiento.

§.725. DE LO QUE ES DE ACUERDO CON ÉL. DE LO QUE LO CONTRADICE

Y, por tanto, es de *acuerdo con el decurso de la naturaleza* lo que tiene su fundamento en las leyes del movimiento y en la esencia de las cosas, consiguientemente, todo lo que es natural (§.630); en cambio, es *contrario al decurso natural* lo que no tiene fundamento alguno en la esencia de las cosas o en las leyes del movimiento, sino que más bien se fundamenta en sus contrarios.

§.726. LOS MILAGROS LO CONTRADICEN

Y, por tanto, los milagros son contrarios al decurso de la naturaleza (§.633). Y trastornan pues el decurso de la naturaleza (§.639).

5
DE LA ESENCIA DEL ALMA Y DE UN ESPÍRITU EN GENERAL

§.727. PROPÓSITO PRESENTE

Anteriormente, en el capítulo tercero, he estudiado ya por extenso el alma, pero sólo en la medida en que percibimos sus efectos y podemos alcanzar un concepto distinto de ellos (§.191). Ahora hemos de investigar en qué consiste la esencia del alma y de un espíritu en general, y cómo se fundamenta en esta esencia lo que percibimos de ella y hemos indicado anteriormente. En lo cual, sin embargo, se podrán tratar respecto del alma diferentes aspectos a los cuales no nos conduce la experiencia de modo inmediato. Y de esta manera se ve que lo que anteriormente se expuso del alma partiendo de la experiencia constituye la piedra de toque de lo que se enseña aquí respecto de su naturaleza y esencia y de los efectos que se fundamentan en éstas; en modo alguno, sin embargo, es lo que se enseña aquí piedra de toque de lo que nos enseña la experiencia.

§.728. DE POR QUÉ COMENZAMOS CON LA CONCIENCIA

Lo primero que hemos señalado de nosotros era que somos conscientes de nosotros mismos y de las cosas fuera de nosotros (§.1), esto es, que sabemos que nos estamos representando ahora mismo muchas cosas como estando fuera de nosotros (§.194). Por ejemplo, sé que estoy viendo ahora el espejo y mi imagen en él. Sé que tengo el espejo en las manos y que lo aparto. Sé que en lugar del espejo tomo el pañuelo y limpio las manchas del rostro que veo en el espejo. Por tanto, analicemos cómo ocurre que seamos conscientes de estas cosas.

§.729. DE CUÁNDO SOMOS CONSCIENTES DE UNA COSA

Así pues encontramos que somos conscientes de las cosas cuando las distinguimos entre sí. Como, en el primer ejemplo dado, soy consciente de que que veo el espejo cuando no sólo distingo entre sí las diferentes partes que percibo en él, sino que también me represento incluso la diferencia del espejo respecto de otras cosas que o bien veo simultáneamente con él o bien he visto poco antes. Del mismo modo soy consciente de que tomo el pañuelo al distinguirlo no sólo respecto del espejo que tuve previamente en las manos, sino también de las manos, de la mesa de la que lo tomo, y de otras cosas que veo a la vez. Cuando no notamos la dife-

rencia de las cosas que nos rodean, no somos conscientes de lo que se presenta a nuestros sentidos. Por ejemplo, cuando alguien lee un libro, no es consciente de lo que oye, aunque el sonido de las palabras alcance continuamente sus oídos y ocasione en ellos los cambios acostumbrados. Y en este caso decimos, cuando queremos señalar la causa por la que no somos conscientes de ello: «no hemos prestado la atención necesaria». Pero si investigamos ahora lo que perdemos por no haber prestado la atención necesaria, no hallaremos sino que no hemos notado la diferencia de sonido mediante la cual las palabras se dan a conocer. Pues ciertamente hemos oído que se hablaba, pero no sabemos lo que se ha dicho realmente.

§.730. DE CUÁNDO SOMOS CONSCIENTES DE NOSOTROS

A partir de lo cual resulta claro cuándo somos conscientes de nosotros, a saber, cuando notamos la diferencia entre nosotros y las demás cosas de las que somos conscientes. Pero esta diferencia se muestra tan pronto como somos conscientes de las demás cosas. Pues para ser conscientes de lo que conocemos a través de nuestros sentidos, hemos de notar la diferencia de lo que percibimos en ellos, en efecto, hemos de distinguir simultáneamente el asunto que conocemos a través de ellos de las demás cosas (§.729). Sin embargo, tanto la representación de las cosas como (lo cual parece ser aún más claro) este distinguir son un efecto del alma, y a través de él conocemos por tanto la diferencia del alma respecto de las cosas que se representa y que distingue. Y según esto somos también conscientes de nosotros (§.729). La experiencia concuerda con lo que he dicho. Pues si no pensamos en los efectos del alma que acaecen en ella y nos diferencian de las cosas que pensamos, no somos tampoco conscientes de nosotros, y si entonces alguien nos preguntara si somos ahora mismo conscientes de nosotros, no le daríamos por respuesta sino que ahora mismo no habíamos pensado en nosotros. Si se quiere seguir investigando qué es pues lo que falta ahora que no hemos pensado en nosotros mismos y está presente por lo demás siempre que pensamos en nosotros, no hallaremos sino que no nos hemos representado las acciones de nuestra alma y con ello tampoco la diferencia entre nosotros y lo que pensamos.

§.731. LA OSCURIDAD EN LA SENSACIÓN INTERNA SUPRIME LA CONCIENCIA

Cuando no notamos la diferencia entre las cosas, a partir de ello se produce oscuridad en los pensamientos (§.301). Por eso cuando en lo que nos representamos de una vez no es señalable diferencia alguna, de manera que en la representación total no distinguimos lo más mínimo, entonces todas nuestras ideas son oscuras. En tal caso no seríamos conscientes de ninguna cosa (§.729), consiguientemente tampoco de nosotros mismos (§.730). Es así que la total oscuridad suprime la conciencia.

§.732 LA CONCIENCIA REQUIERE CLARIDAD Y DISTINCIÓN EN LOS PENSAMIENTOS

En cambio, dado que la claridad surge a partir de la percepción de la diferencia dentro de la multiplicidad (§.201) y la distinción a partir de la claridad de las partes (§.207), de este mismo modo se puede entender que la claridad y la distinción en los pensamientos fundamentan la conciencia.

§.733. PARA LA CONCIENCIA SE REQUIERE REFLEXIÓN

Quien distingue cosas entre sí, ha de compararlas. Pues las distinguimos entre sí cuando percibimos en una lo que no podemos colocar en lugar de lo que halla-

mos en la otra (§.17). Pero esto no lo podemos percibir más que cuando comparamos las cosas mismas o lo que hay de diferente en ellas. Cuando comparamos lo múltiple y lo distinguimos entre sí, a eso lo llamamos *reflexionar*. Así pues es claro que para la conciencia se requiere la reflexión. Cuando, por tanto, un ser no puede reflexionar nada, no es consciente de cosa alguna y, consiguientemente, tampoco de sí mismo.

§.734. PARA LA CONCIENCIA SE REQUIERE UNA MEMORIA

Quien compara los pensamientos entre sí, ha de poder no sólo conservar lo que piensa, sino saber también que ya tuvo esos pensamientos y que está dotado pues con una memoria (§.249). Ahora bien, como quien es consciente de sí mismo y de otros seres, compara pensamientos entre sí y los distingue unos de otros (§.733), ha de tener también una memoria. Y es así que para la conciencia se requiere una memoria.

§.735. DE CÓMO ES REALMENTE POSIBLE QUE SEAMOS CONSCIENTES DE NOSOTROS MISMOS

Y ahora comprendemos cómo es realmente posible que seamos conscientes de nosotros mismos, esto es, que sepamos que pensamos o por qué nuestros pensamientos implican una conciencia (§.194). En efecto, cuando pensamos algo, conservamos un pensamiento durante un tiempo considerable, y lo distinguimos por así decir de sí mismo a través de las partes del tiempo que, si bien sólo de forma confusa (§.214), diferenciamos entre sí. Lo comparamos con sí mismo y reconocemos que sigue siendo el mismo (§.17), y de este modo reparamos a la vez en que lo hemos tenido desde entonces. Y es así que la memoria y la reflexión producen la conciencia (§.733 y 734).

§.736. TODO PENSAMIENTO TIENE SU TIEMPO PRECISO

Como, de esta forma, en el alma han de acontecer de modo sucesivo diferentes cosas para que pueda ser consciente de algo (§.735), para la conciencia se requiere entonces tiempo (§.94). Ahora bien, como nuestros pensamientos son cambios del alma de los que somos conscientes (§.194), todo pensamiento acaece en el tiempo o todo pensamiento tiene su tiempo preciso.

§.737. DE POR QUÉ LOS PENSAMIENTOS TIENEN UNA VELOCIDAD

Ahora bien, como un lapso de tiempo puede ser mayor que otro, tambien puede un pensamiento durar más que otro. Y por eso se atribuye a los pensamientos una *velocidad*, y así puede un pensamiento ser más veloz que otro. En efecto, del mismo modo que se aprecia la velocidad del movimiento a partir de la longitud del trayecto que se recorre en un tiempo dado, así se aprecia la velocidad de los pensamientos a partir de la longitud del tiempo que duran. Y esto ha conducido a algunos al error de tener a los pensamientos por el movimiento de una materia fluida sutil; éstos no han reparado en que los demás aspectos que en general son encontrables en todo movimiento no se hallan en los pensamientos. Mostrarlo aquí pormenorizadamente resultaría demasiado prolijo; además, no es necesario, ya que se comprende fácilmente que cuando se atribuye a los pensamientos una velocidad se limita uno a tomar prestada la expresión del movimiento; sin embargo, su velocidad se puede concebir sin movimiento, ya que no he presupuesto nada del movimiento, tal como he demostrado.

§.738. NINGÚN CUERPO PUEDE PENSAR

Todos los cambios de un cuerpo suceden por el movimiento (§.615) y tienen su fundamento en el tamaño, forma y posición de las partes (§.614). Por eso, para que un cuerpo pensara, los pensamientos habrían de ser un cambio que ocurriera mediante un determinado movimiento en la posición de algunas partes de cierto tamaño y forma. Para que el pensamiento se conservara durante algún tiempo, habrían de conservarse o bien las partes en su posición, y por tanto su movimiento se vería impedido, o bien habrían de ponerse en su lugar otras semejantes mediante un movimiento similar. Para que el cuerpo fuera, además, consciente de este cambio, tendrían que compararse entre sí los dos estados semejantes del cuerpo (§.18) y percibirse su semejanza en sí y su diferencia tanto respecto del tiempo como respecto del cuerpo (§.733). Ahora bien, como esto no se puede lograr mediante el movimiento de las partes, pues éstas no se pueden representar algo compuesto más que por su tamaño, forma y posición, no puede el cuerpo ser consciente de este cambio ni de la representación producida con él (§.735). Ahora bien, como los pensamientos implican la conciencia (§.194), ningún cuerpo puede pensar.

§.739. TAMPOCO LA MATERIA SUTIL PUEDE PENSAR

Sé bien que los que atribuyen al cuerpo pensamientos se imaginan que éstos consisten en el movimiento de una materia sutil del cerebro. Sin embargo, dado que en nuestra demostración no hemos presupuesto que la materia deba ser vasta, permanece ésta como previamente rígida e inamovible, se presuponga la materia todo lo sutil que se quiera. Pues no podemos avanzar más que, como máximo, hasta el hecho de que con ello se obtiene una representación de algo compuesto; la conciencia, empero, que se requiere para los pensamientos (§.194) sigue, como al principio, sin aparecer.

§.740. DIFERENCIA ENTRE LOS PENSAMIENTOS Y LAS REPRESENTACIONES EN UNA MÁQUINA

Pero aunque existiera una máquina o un cuerpo en los que, por efecto de la luz y otros roces externos, se suscitara un movimiento interior con el que una materia sutil se vería colocada en tal ordenación que se representara el cuerpo exterior del que procede la luz o que entra en contacto con ella de algún otro modo, se daría no obstante una diferencia notable entre esta representación y el pensamiento del alma con el que ésta se representaría este mismo cuerpo. Pues en el cuerpo la representación ocurre dentro de él; el alma, en cambio, se lo representa todo como fuera de ella. Y la razón resulta clara a partir de lo que ya he dicho. El alma se representa las cosas en las que piensa como estando fuera de ella porque las sabe diferentes de ella (§.45 y 730). A través del movimiento de la máquina, sin embargo, no se puede obtener que ésta compare la cosa que se representa dentro de ella y se represente a la vez la diferencia respecto de sí misma. Por eso, las representaciones materiales de las cosas dentro de una máquina no pueden llegar a ser nunca pensamientos, por muchas vueltas que se le dé al asunto.

§.741 UN CUERPO NO PUEDE RECIBIR NINGUNA CAPACIDAD DE PENSAMIENTO

Sé bien que algunos son de la opinión de que *Dios* le podría comunicar a un cuerpo o, como suelen decir de un modo aún más inadecuado, a la materia una

facultad para pensar. Hemos visto (§.738) que ningún pensamiento puede surgir de la esencia y naturaleza de un cuerpo y ellos mismos reconocen tal cosa al pretender que *Dios* deba añadírsela. En este sentido, *Dios* tendría que hacer que a partir de la esencia de un cuerpo se sucediera algo que no podría sucederse de él, y por tanto transformaría la esencia del mismo o podría comunicarle a la vez la esencia de otra cosa a partir de la cual podrían surgir pensamientos. Pero es sabido tanto que la esencia de una cosa es inmutable (§.42), como que no se puede comunicar a una cosa la esencia de otra (§.43). Y, por ello, cuando se dice que *Dios* ha de comunicar a la materia una facultad para pensar, es como si se pidiera que *Dios* hiciera al hierro simultáneamente oro, de manera que fuera hierro y oro a la vez.

§.742. EL ALMA ES UN SER SIMPLE

Así pues, como un cuerpo, según su esencia y naturaleza, ni puede pensar (§.738 y 739), ni se le puede comunicar a él o a la materia una facultad para pensar (§.741), no puede el alma ser nada corpóreo ni estar compuesta de materia (§.192). Y como a partir de las demostraciones de los fundamentos indicados resulta en general evidente que los pensamientos no pueden ser propios de ninguna cosa compuesta, tiene el alma que ser una cosa simple (§.75).

§.743. EXISTE POR SÍ MISMA

Dado que todos los seres simples son cosas existentes por sí mismas (§.127), también el alma ha de ser una cosa existente por sí misma (§.742).

§.744. POSEE UNA FUERZA

Como, a su vez, todo ser existente por sí mismo tiene una fuerza a partir de la cual fluyen sus cambios como de una fuente (§.114 y 115), también el alma ha de poseer semejante fuerza a partir de la cual fluyan sus cambios, los cuales hemos determinado anteriormente a partir de la experiencia en el capítulo tercero.

§.745. Y CIERTAMENTE SÓLO UNA PROPIA

Sin embargo, dado que es un ser simple (§.742) y en un ser simple no puede haber parte alguna (§.75), tampoco se pueden hallar en el alma muchas fuerzas diferentes entre sí, ya que toda fuerza requiere un ser especial existente por sí mismo al que le correspondería (§.127). En efecto, una fuerza consiste en un afán por hacer algo (§.117) y de este modo fuerzas diferentes requieren afanes diferentes. Pero no es posible que un ser, que es simple, pueda tener simultáneamente diferentes afanes, ya que ello es tanto como que un cuerpo, que ha de considerarse en su movimiento como un ser indivisible (§.667), se moviera a la vez en direcciones diferentes. Y, por tanto, en el alma sólo hay una fuerza propia de la que proceden todos sus cambios, si bien solemos darle diferentes nombres merced a los diferentes cambios.

§.746. SE ILUSTRA MEDIANTE UNA COMPARACIÓN

Lo encontramos así incluso en los seres corpóreos. Por ejemplo, en la llama de una vela no hay más que una cierta fuerza, a saber, la fuerza motriz mediante la que la llama posee su movimiento. A esta cierta fuerza le damos diversos nombres según lo diferente que sea su efecto. Pues cuando se ve que la vela ilumina, se le atribuye una fuerza lumínica. Se percibe en cambio que su llama calienta, entonces se dice que posee una fuerza calorífica. Del mismo modo, por el encender se

establece una fuerza incendiaria, por el quemar una fuerza quemante, por el abrasar una abrasante, etcétera.

§.747. CIERTA FUERZA DEL ALMA PRODUCE DIFERENTES EFECTOS

Por tanto, lo sentidos (§.220), la imaginación (§.235), la memoria (§.249), la facultad de la reflexión (§.272), el entendimiento (§.277), el deseo sensual (§.434), la voluntad (§.492), y todo lo demás que se podría distinguir a través de los cambios perceptibles en el alma, no pueden ser fuerzas diferentes (§.745). Por eso una cierta fuerza del alma ha de producir ora sensaciones, ora imaginaciones, ora conceptos distintos, ora silogismos, ora deseos, ora voliciones y no-voliciones, ora otros cambios. Y habremos de investigar de dónde procede esta diferencia de efectos de una cierta fuerza actuante.

§.748. DE CÓMO SE LA APREHENDE

Para aprehender esta fuerza hemos de reflexionar sobre los cambios que acaecen en el alma, pues dado que la fuerza es la fuente de los mismos (§.115), no se da de otro modo a conocer sino a través de los cambios que produce.

§.749. DE LO QUE SON LAS SENSACIONES

Las sensaciones son el cambio más habitual que percibimos en nuestra alma. Nos representan los cuerpos que tocan los órganos de nuestros sentidos (§.220). Los cuerpos son seres compuestos (§.606). Y, por tanto, las sensaciones representan seres compuestos. El alma en la que ocurre esta representación es un ser simple (§.742). De este modo lo compuesto se representa en lo simple. Así pues, las sensaciones son representaciones de lo compuesto en lo simple que ocurren con ocasión de cambios en los órganos externos de los sentidos.

§.750. DE LO QUE SON LAS IMAGINACIONES

Cuando nos imaginamos algo, se trata asimismo de seres corpóreos, en efecto, de seres que o bien hemos percibido (§.233), o que nosotros mismos componemos (§.241): y, por tanto, también aquí se representa lo compuesto en seres simples y coinciden en ello las imaginaciones con las sensaciones.

§.751. DE EN QUÉ SE DIFERENCIAN SENSACIONES E IMAGINACIONES DE LAS IMÁGENES

Tanto sensaciones como imaginaciones coinciden con las imágenes, tales como cuadros y estatuas, en que son una representación de algo compuesto: y por eso se llama también *imágenes* a las representaciones de los seres corpóreos. En efecto, una *imagen* en general es una representación de lo compuesto. En cambio, las sensaciones e imaginaciones se diferencian de cuadros y estatuas en que aquéllas ocurren en lo simple, éstas en lo compuesto. Pues una *imagen* llevada a cabo por el arte es una representación de lo compuesto en lo compuesto, y en concreto un *cuadro* es una representación de lo compuesto sobre una superficie; en cambio, una *estatua* o una *imagen esculpida* o *en relieve* es una representación de lo compuesto en un espacio corpóreo.

§.752. DE COMO UNA SENSACIÓN SE CONVIERTE EN PENSAMIENTO

Cuando a esta representación se le añade reflexión y memoria, el alma es entonces consciente de lo que se representa (§.733 y 734), y de este modo se con-

vierte en pensamiento (§.594). Al ser conscientes de nosotros mismos, reconocemos su diferencia respecto de nosotros (§.730) y por eso nos representamos las cosas como estando fuera de nosotros (§.45). Y esto tienen los pensamientos de especial para con los cuadros e imágenes en relieve: que se representan las cosas fuera del alma; ésta, en cambio, dentro de sí.

§.753. EL ALMA TIENE LA FACULTAD DE REPRESENTARSE EL MUNDO

He señalado ya anteriormente que las sensaciones se rigen por los cambios que acaecen en los órganos de los sentidos (§.219), y nos representan los cuerpos del mundo que afectan nuestros sentidos (§.217 y 220). Pero estos cuerpos son una parte del mundo (§.606). Así que el alma se representa una parte del mundo, o tanto del mundo como permite la posición de su cuerpo en el mismo; consiguientemente, como las acciones del alma proceden de su fuerza (§.744), el alma posee una facultad de representarse el mundo según la posición de su cuerpo en el mismo.

§.754. TODO LO DEL ALMA PROCEDE DE ELLA

Dado que el alma sólo posee una cierta fuerza de la que proceden todos sus cambios (§.745), también ha de provenir de esta fuerza, mediante la que se representa el mundo (§.753), todo lo demás que de mutable percibimos en él. Ahora bien, dado que corresponde a un filósofo mostrar cómo y por qué es algo posible (§.5, Proleg. Log.), habremos de investigar también en este capítulo principalmente cómo proceden de esta fuerza única representadora del mundo todos los cambios que hemos señalado anteriormente en el tercer capítulo sobre el alma.

§.755. EN ELLA CONSISTE LA ESENCIA DEL ALMA

Dado que esta fuerza es el fundamento de todo lo mutable que acaece en el alma (§.754), en ella consiste entonces la esencia de la misma (§.53), y es de esta forma lo primero que se puede pensar del alma (§.34). En efecto, quien la conoce con distinción está en situación de mostrar el fundamento de todo lo que es propio del alma (§.53), como veremos enseguida sobradamente.

§.756. TAMBIÉN SU NATURALEZA

Como a aquello que hace que un ser realice o sea capaz de realizar algo, se le llama su naturaleza (§.628), y el alma es una esencia activa (§.754) en virtud de la fuerza por la que se representa el mundo (§.753), esta fuerza constituye entonces simultáneamente la naturaleza del alma.

§.757. LO QUE ES NATURAL DEL ALMA

Lo que en el alma, por tanto, se fundamenta en esta fuerza, eso es *natural* respecto del alma, del mismo modo que respecto del cuerpo se llama natural a lo que se fundamenta en la naturaleza del cuerpo, esto es, en su esencia y en su fuerza (§.630).

§.758. DE LO QUE SUCEDE SOBRENATURALMENTE EN EL ALMA

Por contra, lo que no está fundamentado en esta fuerza, no se sigue de la esencia y naturaleza del alma (§.755 y 756), y es, por tanto, sobrenatural respecto de ésta, del mismo modo que, una vez más, se llama sobrenatural respecto del cuerpo y del mundo a lo que no se fundamenta ni en la esencia ni en la naturaleza de los cuerpos y del mundo (§.632).

§.759. DE CUANDO EN AL ALMA SUCEDE UN MILAGRO

Ahora bien, como a un suceso sobrenatural se le dice milagro (§.633), en el alma sucede un milagro cuando en ella tiene lugar un cambio sobrenatural, esto es, cuando este cambio no se fundamenta en la fuerza del alma (§.758).

§.760 POR QUÉ LOS PENSAMIENTOS DEL ALMA SINTONIZAN CON EL CUERPO ES UNA CUESTIÓN DIFÍCIL

Ya hemos expuesto anteriormente (§.527 ss.) por extenso en qué medida por virtud de la experiencia, los pensamientos del alma sintonizan con algunos cambios en nuestro cuerpo, y luego, a su vez, algunos cambios del cuerpo con otros del alma. Ahora bien, como hemos probado que el alma tiene la facultad de representarse lo que causa cambios en su cuerpo, hemos de investigar ahora a qué se debe que alma y cuerpo concuerden entre sí, y por qué el alma produce siempre un pensamiento que se adecúa al estado presente del cuerpo. Y éste es un difícil asunto que ha causado multitud de dificultades a los filósofos, a saber, cómo es posible que alma y cuerpo tengan una comunidad recíproca; problema cuya solución interesa poco a la Teología, a la Moral, a la Política y a la Medicina, ya que éstas se contentan con lo que enseña la experiencia de la sintonía entre cuerpo y alma (§.527 ss.).

§.761 DE SI LA FUERZA DEL CUERPO PRODUCE PENSAMIENTOS EN EL ALMA Y LA DEL ALMA MOVIMIENTOS EN EL CUERPO

Comúnmente se cree que mediante la fuerza del cuerpo se producen pensamientos en el alma y mediante la fuerza del alma movimientos en el cuerpo. En efecto, se imagina que si mediante los entes corpóreos, que entran en contacto con los órganos de nuestros sentidos, se suscita un movimiento en los nervios y en la materia fluida que se encuentra dentro de ellos, esta sutil materia producirá con su movimiento los pensamientos del alma que llamamos sensaciones (§.220), y con ello nos representamos los cuerpos que se hallan fuera de nosotros que causan el cambio en los órganos de los sentidos (§.749); el alma, a su vez, producirá mediante su fuerza, esto es, mediante su voluntad, ciertos movimientos en los órganos del cuerpo con los que éste ejecuta aquello que desea el alma. En efecto, algunos atribuyen al alma incluso una fuerza oculta para mover al cuerpo. Y esta opinión, que tiene el hombre común, hace mucho tiempo ya que también se generalizó entre los filósofos, si bien hoy en día pocos la sostienen. A este efecto del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma se le ha llamado *influjo natural* de una cosa sobre otra, y se ha afirmado, por ello, que la comunidad del cuerpo con el alma se basaría en un influjo natural de una cosa sobre la otra. Que este influjo del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma ni se entendía ni se lo podía explicar de forma inteligible, se ha concedido fácilmente; se lo ha supuesto, empero, fundamentado en la experiencia. Ahora bien, como ya anteriormente (§.529, 534 y 536) he expuesto que no se puede probar mediante la experiencia que el cuerpo actúe en el alma y el alma, a su vez, en el cuerpo, no se puede afirmar más que al influjo natural del alma en el cuerpo y del cuerpo en el alma se lo acepta sin fundamento alguno y es, por tanto, ocioso.

§.762. LA ACCIÓN RECÍPROCA DE ALMA Y CUERPO ES CONTRARIA A LA NATURALEZA

Dado que la acción del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma ni se puede explicar inteligiblemente a partir de los conceptos que tenemos del cuerpo

y el alma y de las reglas prescritas para ambos en sus acciones en tanto que leyes de la naturaleza, ni demostrar mediante experiencia (§.761), se tiene entonces razón suficiente para no aceptarla, ya que se puede suspender un asunto hasta que se lo ha demostrado; sin embargo, no se tiene fundamento suficiente para rechazarla. Pues algo puede muy bien ser aunque no comprendamos su posibilidad ni aprendamos por experiencia qué es. Por ello resulta necesario que sigamos intentando encontrar una razón suficiente por la cual la tengamos que rechazar o aceptar. He recordado anteriormente que por mor de las reglas del movimiento en las que se fundamenta el orden de la naturaleza, se conserva siempre en el universo idéntica fuerza motriz (§.709). Si el cuerpo actúa sobre el alma y el alma sobre el cuerpo, entonces no se puede conservar en el universo idéntica fuerza motriz. Pues si el alma actúa sobre el cuerpo, se produce un movimiento sin un movimiento precedente, dado que se supone que el alma produce el movimiento en el cuerpo exclusivamente mediante su voluntad. Ahora bien, como este movimiento tiene en sí su fuerza precisa, al no poder ser ningún movimiento sin un cierto grado de fuerza, como la que procede en parte de la velocidad del movimiento, en parte de la cantidad de materia que se mueve conjuntamente en una dirección, tal como se muestra de sobra en la experiencia, surge entonces una nueva fuerza que no existía previamente en el universo. Y aumenta, por tanto, contra la ley de la naturaleza la fuerza en el universo. Del mismo modo, si el cuerpo actúa sobre el alma, entonces un movimiento produce un pensamiento. Ahora bien, según esto, el movimiento cesa sin que surja de él un movimiento nuevo en otra parte de la materia, de modo que cesa una fuerza que existía previamente en el universo. Y, por tanto, disminuye, contra la ley de la naturaleza, la fuerza en el universo. A partir de lo cual resulta claro que las reglas del movimiento de acuerdo con las cuales acaecen los cambios dentro de la naturaleza ordenan que se conserve siempre la misma fuerza en la naturaleza; por contra, la acción del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma exige que no se conserve constante la fuerza de la naturaleza sino que más bien pronto aumente pronto disminuya a gusto del alma. Como, según esto, la acción recíproca de cuerpo y alma es contraria a la naturaleza (§.11), se tiene razón suficiente para rechazarla: pues no resulta creíble que *Dios* haya construido la naturaleza sobre fundamentos contradictorios. Y, ¿quién pretende decir que una fuerza corpórea pasaría del cuerpo al alma para transformarse allí en espiritual y, a su vez, una fuerza espiritual entraría del alma al cuerpo para convertirse allí en corpórea?

§.763. LA MODIFICACIÓN CARTESIANA DE LA COMUNIDAD ENTRE CUERPO Y ALMA

Descartes es el primero que lo ha hecho y ha buscado con ello explicar de otro modo cómo cuerpo y alma pueden comunicarse entre sí. Dado que *Descartes* deja escapar toda esperanza de que se pueda explicar esto de un modo inteligible, pensó que en casos semejantes, donde la esencia y la naturaleza de las cosas no bastan ya para explicar algo, se podía sin problema buscar la causa inmediatamente en la voluntad de *Dios*. Por eso fue derivó en la idea de que ni el cuerpo puede producir mediante sus movimientos las sensaciones del alma, ni ésta movimientos en el cuerpo en virtud de su voluntad, sino que más bien *Dios* produciría pensamientos en el alma con ocasión de los movimientos del cuerpo y, a su vez, movimientos en el cuerpo con ocasión del alma y su voluntad, formulando una ley según la cual siempre que la materia sutil de los nervios se mueva, por efecto de cuerpos externos sobre los órganos de los sentidos, de un cierto modo en el cere-

bro, surgirá también una cierta sensación en el alma y, recíprocamente, siempre que el alma desee que ciertos órganos del cuerpo se muevan, tendrá lugar el movimiento. Esta voluntad fijada por *Dios* una vez es tan fuerte que mediante ella sucederían tanto las sensaciones en el alma como los movimientos del cuerpo en los correspondientes casos. De este modo, el alma no es propiamente la causa de los movimientos del cuerpo, sino que se limita a dar ocasión para ello, y el cuerpo no es propiamente causa de las sensaciones del alma, sino que asimismo se limita a dar ocasión para ello: *Dios* es quien lo efectúa todo en ambos casos.

§.764. SE RECHAZA

A pesar de que hoy en día la mayoría es de la opinión de *Descartes*, a pesar de que muchos suelen afirmar que cuerpo y alma no interactúan de forma natural sino mediante la poderosa voluntad de *Dios*, hallamos muchas cosas que recordar en contra de esta tesis. Si *Dios*, a través de su fuerza inmediata, produce los movimientos de los cuerpos y los pensamientos del alma, y se priva al cuerpo y al alma de su fuerza, entonces permanecen sin diferenciarse suficientemente las acciones del cuerpo y del alma de la acción de *Dios*, ni la naturaleza del mundo y el alma de *Dios*; y como es milagro lo que no se fundamenta en la esencia y naturaleza del alma y del cuerpo (§.633 y 759), serían entonces necesarios milagros continuos para que el cuerpo se comunicara con el alma. En efecto, si se analiza la cuestión con precisión, la tesis de *Descartes* hace polemizar nada menos que al influjo natural con las leyes del movimiento. Es desde luego cierto que *Descartes* supone que la materia fluida sutil del cerebro se encuentra en perpetuo movimiento y *Dios* sólo cambia, por tanto, su dirección por amor al alma. De este modo no se produce fuerza nueva alguna, y no se hace por ello ninguna violencia a la ley de la naturaleza que desea conservar en todo momento la misma fuerza. Sin embargo, con la dirección ocurre exactamente lo mismo que con la fuerza. Si se analizan con exactitud las reglas del movimiento, se encontrará que, tal como mostró *Huygens* tiempo ha, la misma dirección no se conserva en menor grado que la misma fuerza, si bien no en idéntica materia, del mismo modo que la fuerza no se conservará continuamente la misma en la misma materia, sino conjuntamente en toda la naturaleza. Sin embargo, esto no se puede desarrollar aquí pormenorizadamente. Lo que se acaba de aducir contra la tesis de *Descartes* de la acción inmediata de *Dios*, lo indicó el señor *von Leibniz* hace tiempo[52]; al respecto demostraré más adelante que en tales casos en absoluto puede remitirse a la voluntad inmediata de *Dios*. Ahora añado que la tesis de *Descartes* no puede coexistir con lo que hemos demostrado en el capítulo segundo (§.106 ss.) respecto de la naturaleza de los seres simples, como que, de acuerdo con ello, el alma ha de poseer una fuerza propia mediante la cual produce sus pensamientos por sí misma en un orden irreversible, tal como se ha demostrado recientemente (§.744 ss.). En efecto, la pretensión de *Descartes* no concuerda muy bien con lo que se ha aducido respecto de las cosas en general en el segundo capítulo.

§.765. ARMONÍA PREESTABLECIDA

Como el alma posee su propia fuerza, mediante la cual se representa al mundo (§.753) y, por otra parte, también todos los cambios naturales del cuerpo

[52] (W) Acta Erud. A, 1698, p. 429. (N.T.: en *De ipsa natura sive de vi insita creaturarum, §.4* [Gerhardt, IV, pp. 505-506].)

están fundados en la esencia y naturaleza de éste (§.630), se entiende fácilmente que el alma realiza su actividad por sí misma y de igual modo el cuerpo tiene sus cambios por sí mismo, sin que el alma actúe en el cuerpo ni el cuerpo en el alma o intervenga *Dios* con su acción inmediata; simplemente están sintonizadas las sensaciones y deseos del alma con los cambios y movimientos del cuerpo. Y de este modo llegamos a la explicación que ha dado el señor *von Leibniz* de la comunidad entre cuerpo y alma, a la que denomina *armonía* o *sintonía preestablecida*.

§.766. NO SE TRATA DE UNA PALABRA VACÍA

Sin embargo, ahora se plantea precisamente la cuestión de cómo es posible que sintonicen continuamente las sensaciones con los cambios en los órganos de los sentidos y los movimientos del cuerpo con la voluntad del alma, de manera que no se tenga a la armonía preestablecida por una palabra vacía, como algunos se imaginan, y no se crea que, según esto, cuando se vaya a explicar el término, haya que volver de nuevo al influjo natural o a la acción inmediata de *Dios*. Es verdad que mediante la experiencia, no percibimos más que una mera sintonía o armonía (§.527 y 531 ss.). Y, de acuerdo con ello, si se ha de mostrar el fundamento, no basta con que me limite a decir que *Dios* ha dispuesto la armonía entre alma y cuerpo: pues, de lo contrario, voy inmediatamente a parar con *Descartes* a la voluntad de *Dios*, cosa que no podemos dar por válida. Más bien es necesario que muestre cómo es posible tal armonía.

§.767. DE CÓMO ES POSIBLE

Así pues, ha de notarse que los cambios del mundo se suceden todos en un orden irreversible (§.544), y como, del mismo modo, en el alma el estado precedente ha de encerrar en sí el fundamento del consecuente (§.108 y 742), también las sensaciones del alma se suceden en un orden irreversible. Ahora bien, como las sensaciones representan los cambios del mundo (§.749), sólo es necesario entonces que al principio se los pusiera una vez en armonía, tras lo cual puede continuar ésta de forma incesante, tal como lo señalara en su momento el señor *von Leibniz*. Hablo aquí simplemente de las sensaciones, no de las demás acciones del alma, ya que sólo aquéllas, pero no éstas, sintonizan con los cambios en los órganos de los sentidos.

§.768. NO PUEDE TENER LUGAR SIN DIOS

Ahora bien, como el alma y el cuerpo, los cuales pueden ser el uno sin el otro (§.765), aunque se copertenezcan según naturaleza y esencia, y no se encuentren por tanto en contacto de manera necesaria ni puedan concurrir casualmente, no puede darse entonces armonía alguna entre alma y cuerpo donde no haya un ser racional y diferente del mundo que los coordine. Y de ello se sigue, por tanto, de manera irrefutable que hay un creador del mundo y de la naturaleza, esto es, un *Dios*. A partir de aquí se podrían también demostrar todos los atributos divinos, si no tuviéramos por más aconsejable hacerlo de otra forma más adelante.

§.769. LAS SENSACIONES TIENEN UNA SEMEJANZA CON LAS COSAS PERCIBIDAS

Como, por tanto, el alma posee la facultad de representarse el mundo (§.753), han de tener también las representaciones una semejanza con las cosas que hay en el mundo. Pues si no tuvieran semejanza alguna, no se representaría el alma al

mundo, sino algo diferente de él. Una imagen que no es semejante al asunto que ha de representar, no es imagen del mismo, sino de otra cosa (§.17 y 18).

§.770. REPRESENTAN SÓLO TAMAÑOS, FORMAS Y MOVIMIENTOS

Ahora bien, como el mundo consta de puros seres compuestos y en éstos no se pueden diferenciar más que formas, tamaños y movimientos (§.72), entonces, todas las sensaciones de seres corpóreos no representan más que formas, tamaños y movimientos (§.769).

§.771. DE CUÁNDO SON DISTINTAS Y CUÁNDO CONFUSAS

Cuando podemos diferenciar estas formas, tamaños y movimientos, las sensaciones son distintas (§.206); en cambio, cuando ya no las podemos diferenciar porque en un punto concurren muchas formas y movimientos pequeños, entonces las sensaciones son confusas (§.214).

§.772. SE CONFIRMA MEDIANTE LA EXPERIENCIA

Esto se confirma mediante la experiencia. Pues encontramos en todo momento que lo que percibimos y nos representamos distintamente de los seres corpóreos no son más que formas, tamaños y movimientos. Y cuando con la ayuda de lentes de aumento transformamos en distinto lo que los simples sentidos nos presentan confusamente, no se muestran en lugar de lo confuso más que formas, tamaños y movimientos que se convierten en distintos.

§.773. EL ALMA LO REPRESENTA TODO EN DETALLE

De este modo, el alma se representa todo lo que se encuentra en los seres corpóreos, desde lo mayor hasta lo más pequeño; sin embargo, no puede distinguir entre sí las muchas formas, tamaños y movimientos muy pequeños, y de su confusión surge la sensación que no podemos explicar.

§.774. SUS REPRESENTACIONES OCURREN AL MISMO TIEMPO QUE LAS COSAS DEL MUNDO

El tiempo no es sino el orden de las cosas que se suceden entre sí en el mundo (§.94). Ahora bien, como el alma se lo representa todo en detalle, tal como es y sucede en el mundo (§.769 y 773) y bajo las sensaciones que se suceden las unas a las otras se encuentra precisamente el orden como aquello que se da entre las cosas que en el mundo tienen lugar sucesivamente: por tanto, en ambos casos, idéntico tiempo.

§.775. Y POR ESO CONCUERDAN

Como las representaciones ocurren en el alma precisamente al mismo tiempo que aquello que representan (§.774), tienen la sensaciones que concordar en todo momento con los cambios en los órganos de los sentidos, y no es posible que la sensación llegue demasiado pronto o demasiado tarde.

§.776. DE POR QUÉ LA SENSACIÓN SE PRODUCE TAN PRONTO COMO SE CONTACTA EL SENTIDO EXTERNO

Y a partir de ello se entiende también que las sensaciones existan en el alma en el instante en que se produce el cambio en los órganos de los sentidos, y que el movimiento en otros órganos del cuerpo suceda asimismo en el instante en el que

el alma desea este movimiento: pues ambas cosas acaecen al mismo tiempo y existen, por tanto, simultáneamente.

§.777. EL ALMA VERÍA EL MUNDO FUERA DE SÍ AUN CUANDO NO EXISTIERA NINGUNO

Por ello, dado que el cuerpo no contribuye en nada a las sensaciones del alma, todo sucedería del mismo modo aunque no existiese mundo alguno: lo cual supo también *Descartes*, y mucho antes que él los idealistas, que no admitían más que las almas y los espíritus y al mundo, en cambio, no le concedían otro espacio que el de los pensamientos. En efecto, resulta patente a partir de lo que se demostró anteriormente que veríamos, oiríamos y en general percibiríamos también todo fuera de nosotros aunque no existiera ente corpóreo alguno externo a nosotros (§.765).

§.778. DE CÓMO OCURREN LOS CAMBIOS DEL CUERPO QUE SINTONIZAN CON EL ALMA

En lo que se refiere al cuerpo, es cierto que tiene lugar un movimiento sutil en el cerebro cuando acaece la sensación en el alma: pues el movimiento que se imprime a los nervios en los órganos de los sentidos se propaga hasta el cerebro. Y la materia puesta allí en movimiento se mueve en los nervios que van a otros órganos del cuerpo, y causa allí su movimiento, que es de acuerdo a la voluntad del alma. Que el movimiento suscitado en los órganos de los sentidos se propaga hasta el cerebro, es algo que se puede demostrar perfectamente. Encontramos a menudo que, cuando vemos o escuchamos algo, en nuestro cuerpo suceden una y otra vez movimientos no sólo sin, sino incluso contra la voluntad del alma. Por ejemplo, uno está acostumbrado a asustarse ante un disparo. Uno se encuentra muy por detrás de la pieza de artillería y piensa que la bala, que sale hacia adelante, no lo puede alcanzar. Comprende que aunque, por un accidente inopinado, reventara la pieza, se halla tan lejos de ella que no le puede pasar nada malo. Se ríe de sí mismo por temer al disparo y se propone, en el acto, no hacerlo: sin embargo, tan pronto como oye el disparo, se sobresalta, levanta los brazos y encoge las piernas. Aquí es claro que, suscitados por el disparo, los movimientos suceden en el cuerpo sin cooperación del alma (lo cual han de reconocer también los que afirman un influjo natural). El sonido causa un movimiento en los nervios del oído y, por tanto, los demás movimientos han de surgir a partir de éste (§.664). Esto no puede suceder más que si el movimiento que se imprime a los nervios del oído se propaga hasta el cerebro, donde todos los nervios confluyen, y por eso se puede mover la materia sutil fluida de uno a otro. Que los órganos del cuerpo se mueven mediante la afluencia dentro de los nervios de una materia sutil, se muestra en otro lugar (§.436, Phys.).

§.779. EN EL CUERPO HUMANO ACONTECE TODO DE FORMA NATURAL

De este modo suceden todos los movimientos del cuerpo a partir de su estructura, esto es, a partir de su esencia (§.606), y mediante su fuerza, esto es, por su naturaleza (§.628), a partir de los movimientos de otros cuerpos que causan cambios en los órganos de los sentidos; en consecuencia, en el cuerpo todo sucede de forma natural (§.630), del modo en que debe ser en los seres corpóreos (§.614 y 664), y la naturaleza, en su correcto decurso, no se ve perturbada ni por el alma, como en el influjo natural (§.762), ni por *Dios*, como en la intervención divina inmediata (§.764).

§.780. SIN CONTRIBUCIÓN DEL ALMA

A partir de lo cual resulta evidente que todos los movimientos del cuerpo se exteriorizarían del mismo modo en que ahora lo hacen aunque no se diera alma alguna, ya que el alma no realiza con su facultad contribución alguna: simplemente no seríamos conscientes de lo que ocurre en nuestro cuerpo (§.738 ss.).

§.781. DIFICULTADES DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Y éste es el punto elevado e importante que los más tienen por incomprensible, por no ser ellos capaces de comprenderlo, y rechazan, por eso, la armonía previamente establecida entre cuerpo y alma: cosas en sí absolutamente comprensibles, aunque no las comprendamos nosotros ni ningún ser humano esté en disposición de comprenderlas cabalmente. Todas las dificultades que se achacan a esta armonía proceden de esta fuente. Como las verdades universales y las inferencias de la razón se las podemos exponer a otros mediante palabras y otros signos, que bien pronunciamos, bien escribimos, les parece a los más incomprensible, a muchos incluso imposible, que un cuerpo, que es una simple máquina (§.617) y no tiene razón por sí mismo, pueda sin embargo hablar de forma racional. En efecto, dado que todas las invenciones que se producen por el entendimiento más sutil y el ingenio mayor no puede el inventor hacérselas conocer a los demás sino mediante palabras, tendría también el cuerpo, por sí mismo, que poder descubrir, sin ingenio ni entendimiento, todas las verdades, incluso las que pertenecen al conocimiento de *Dios* y del alma, ya que todo ocurre en él sin la contribución de ésta, es decir, todo ocurriría de la misma forma en que acaece ahora aunque el alma no fuera encontrable dentro del cuerpo. Y de este modo podría una máquina, mediante simples movimientos de cierta materia, llevar a cabo exactamente lo mismo que lleva a cabo el alma mediante sus facultades espirituales, esto es, una máquina podría conocer verdades universales, podría realizar inferencias racionales y descubrir verdades. Finalmente parece también que todo lo que el hombre hace y omite es necesario. Pues el cuerpo se ve desde fuera determinado en sus movimientos por otros entes corpóreos, a los que no se puede resistir, y sus movimientos suceden a partir de aquéllos tal como lo implica su esencia y naturaleza: no posee entendimiento alguno para conocer y reflexionar lo que sucede, tampoco poder alguno para cambiar nada, sino que tiene que dejar suceder todo tal y como sucede.

§.782. DE CÓMO SE LAS RESUELVE

Es innegable que estas dificultades son muy verosímiles; sin embargo, si aprendemos a conocer con más precisión qué naturaleza tienen los pensamientos del alma, se las podrá resolver perfectamente. Vamos, por tanto, a seguir investigando cómo de la facultad de representarse el mundo surgen los cambios que percibimos en él.

§.783. EL ALMA ES UN ENTE LIMITADO O FINITO

Como el alma no tiene continuamente los mismos pensamientos, tal y como lo experimentamos todos los días, ciertamente a todas horas e instantes y en una cosa no se dejan cambiar más que los límites (§.107), así también ha de proceder toda diferencia del cambio de los límites de su facultad (§.745); y, de acuerdo con ello, el alma es un ente finito, y no puede, por ello, ser a la vez todo lo que puede ser, sino que ha de proceder progresivamente de un estado a otro (§.109).

§.784. DE EN QUÉ CONSISTE LA LIMITACIÓN

En el alma no hallamos nada más que una facultad de representarse el mundo (§.753 y 754), y esto es lo que en ella perdura y la convierte en un ser existente por sí mismo (§.743). Todos los cambios, por tanto, que se perciben en ella no son pues más que diversas limitaciones de la misma facultad mediante la cual se ve determinada, dado el alma en sí misma abarca el mundo entero según todo su espacio y su tiempo. El fundamento de la limitación consiste en la posición del cuerpo en el mundo (§.753) y, dado que ésta es cambiante, en todos sus cambios.

§.785. SE SIGUE EXPLICANDO

En efecto, la naturaleza del alma muestra que el mundo, con sus cambios, se puede representar mediante la facultad de un ser simple (§.749). Ahora bien, como ninguna facultad finita se puede representar distintamente ni tan siquiera en un instante el mundo en su totalidad con todos sus cambios, ya que se presentan para diferenciar demasiadas cosas en un solo estado instantáneo, ha de representarse necesariamente con distinción sólo una parte del mismo. Sin embargo, como todo tiene que suceder con una razón suficiente (§.30), también ha de haber una por la cual el alma se represente distintamente ahora ésta y luego, en cambio, otra parte del mundo. Por eso, como nuestro cuerpo ocupa en todo momento una determinada posición en el mundo, y la cambia no sin razón suficiente en la naturaleza, no se puede representar el mundo sólo según la situación de este cuerpo y sus cambios dentro del mismo, sino que cuando ello sucede, tiene que haber también en todo momento una razón suficiente por la que el alma se representa distintamente ora ésta ora esta otra parte del mundo, y por la que procede de la primera a la segunda.

§.786. DE QUÉ FUNDAMENTO TIENEN LOS CAMBIOS DE LAS SENSACIONES

Ha de señalarse aquí que si se pregunta por qué una sensación sucede a otra, no se puede indicar más razón que porque en el mundo acaece otro estado de los entes corpóreos, el cual nosotros percibimos. Pues como las representaciones del alma poseen una semejanza con los entes corpóreos del mundo (§.769), se comportan en relación a ellos como un cuadro u otra imagen con relación al asunto que representa (§.751). Así, cuando se contempla una imagen de un edificio y se pregunta por el motivo por el cual esto es así y no de otra forma, se señala exactamente lo mismo que aquello a lo que se haría referencia si el edificio mismo estuviera ante nuestros ojos. Por ello, cuando se pregunta por qué esto o aquello está en nuestra sensación constituido como está, no se puede, del mismo modo, dar otra razón que aquella a la que se remite cuando se pregunta por qué acaece esto o aquello en el mundo. Y, precisamente, cuando se pregunta por qué tiene lugar este cambio en nuestra sensación, no se puede indicar más razón que aquella por la que cambian en la naturaleza las cosas representadas. Por contra, cuando se pregunta por qué nos representamos ahora esta parte ahora esta otra del mundo, la razón es precisamente la que tiene el cambio de posición de nuestro cuerpo o, más bien, el cambio de posición de nuestro cuerpo mismo, cuando preguntamos por la razón más próxima.

§.787. LOS IDEALISTAS NO REALIZAN NINGÚN PERJUICIO A LAS CIENCIAS

Quien reflexione sobre lo dicho, comprenderá enseguida que los idealistas, los cuales niegan la presencia real del mundo fuera del alma, han de explicar los sucesos naturales de exactamente la misma forma que aquellos que reconocen la exis-

tencia del mundo fuera del alma. Pues ambos señalan el mismo fundamento cuando comprenden rectamente la cuestión (§.786). Y los idealistas, por tanto, no perjudican con su posición a las ciencias naturales, sino que dejan intacto todo lo que se puede enseñar correctamente del alma y el mundo.

§.788. DE CUÁNTAS ALMAS SON POSIBLES

Dado que el mundo se puede representar de tantas múltiples formas por facultades finitas como cuerpos dotados de órganos de los sentidos pueden hallarse en el mundo (§.785), así son también posibles el mismo número de almas, y la diferencia de las almas se muestra mediante la posición de sus mismos cuerpos en el mundo y los cambios que ésta pueda tener, también por los cambios resultantes en los órganos de los sentidos.

§.789. QUE LOS ANIMALES TAMBIÉN TIENEN ALMA

Y por eso es creíble que los animales, que al igual que el hombre poseen órganos de los sentidos, tengan también almas que se representen el mundo según los cambios que se produzcan en estos órganos. Pues dado que en el hombre sabemos que la naturaleza ha asociado un cuerpo dotado de órganos de los sentidos con su alma, la cual se representa el mundo de acuerdo con la posición de este cuerpo y con los cambios que se producen en sus órganos, a partir de ello reconocemos el fin que la naturaleza tiene con tales cuerpos. Y, según esto, se atribuye fácilmente también un alma a cada uno de tales cuerpos, es decir, un ente simple que, mediante su facultad, se representa el mundo según la posición de este cuerpo en él y de acuerdo con los cambios que se producen en los órganos de los sentidos.

§.790. DE POR QUÉ EL ALMA NO PERCIBE NADA CUANDO SE HIEREN LOS ÓRGANOS DE LOS SENTIDOS

La facultad del alma se representa al mundo según los cambios que se producen en sus órganos de los sentidos (§.753). Por ello, cuando los órganos de los sentidos son defectuosos, de manera que el cambio requerido o bien no ocurre o bien no ocurre de modo correcto, entonces tampoco se representa nada en el alma, o la representación sucede de manera incorrecta. Es así que no pueden ver nada ni un ciego ni alguien que cierra los ojos; ni oír nada un sordo o quien se tapa los oídos; ni oler nada alguien con un fuerte catarro, etcétera (§.786).

§.791. DE CÓMO MANTIENE ESTO LA ARMONÍA ENTRE AMBOS

Y precisamente esto contribuye en gran medida a que el alma y el cuerpo no caigan en desorden recíproco. Pues como los movimientos en el cuerpo, que son acordes a la voluntad del alma, surgen de los movimientos en los órganos de los sentidos (§.778), los deseos y la voluntad del alma, empero, proceden de sus representaciones de las cosas (§.434 y 492), no aparece de este modo en el alma deseo alguno ni surge en ella ninguna voluntad donde simultáneamente no puede suceder en el cuerpo un movimiento acorde con ellos.

§.792. DE CÓMO SABEMOS QUÉ CLASE DE SENSACIONES PUEDE TENER NUESTRA ALMA

Cuando, según esto, se quiere juzgar qué clase de sensaciones puede tener el alma y por qué ocurren en ella, así como por qué pueden ser de esta naturaleza y

no de otra, nos debemos limitar a investigar qué clase de cambios puede tener la posición de nuestro cuerpo en el mundo, y qué clase, tanto debido a ello como a la constitución de los órganos de los sentidos, de cambios pueden tener lugar en éstos. Por eso, la Óptica sirve de ejemplo para que sepamos qué cosas podemos ver y cómo.

§.793. DE POR QUÉ, A VECES, NUESTROS SENTIDOS NOS REPRESENTAN LAS COSAS INCORRECTAMENTE

Tanto la experiencia como la razón enseñan que en dos casos diferentes se puede producir en los órganos de los sentidos el mismo cambio. Y, por eso, también el alma se ha de representar dos cosas diferentes como la misma en casos diversos. Por ejemplo, en el ojo se reproducen todos los entes corpóreos que son proyectados por los rayos de luz, y como éste es el cambio que ocurre en él cuando vemos, el alma, al ver, no se puede representar estas cosas más que según la especie de esta imagen (§.753). Así, cuando un cuerpo grande, como un buey, se encuentra lejos, y, en cambio, uno pequeño, como un ternero, cerca, en el ojo se reproduce la misma imagen y, por eso, el alma tampoco puede hacerse más que las mismas representaciones en ambos casos. Yésta es la causa por la que un buey, a lo lejos, parece un ternero. Bien es cierto que, de este modo, el alma se representa a veces incorrectamente las cosas del mundo; sin embargo, las reglas en las que se fundamenta el orden de la naturaleza (§.718) no lo permiten de otro modo.

§.794. LOS ANIMALES SON CONSCIENTES DE SÍ

Una vez más, dado que la claridad y la distinción de las sensaciones son causa de que seamos conscientes de nosotros y de lo que sentimos (§.732), se puede comprender también que los animales tengan que ser conscientes de sí y de lo que sienten, esto es, un animal sabe que ve, oye o siente, etcétera. Pues los animales tienen órganos de lo sentidos como los hombres. Por eso se reproducen, por ejemplo, los cuerpos en sus ojos del mismo modo que en los ojos de los hombres. Ahora bien, como estas imágenes poseen claridad y distinción, tiene que haber también en sus sensaciones claridad y distinción. Y, por tanto, los animales son conscientes de ellos y de lo que sienten (§.cit.).

§.795. DE LO QUE HACE EL ALMA CUANDO DUERME

Como una facultad se halla en un afán continuo (§.118) y a partir de este afán continuado surge la acción (§.119), y dado que el alma, empero, posee una facultad de representarse el mundo según los cambios que se producen en los órganos de los sentidos (§.753), también tiene que expresar el alma su facultad cuando duerme. Sin embargo, como durante este tiempo los órganos de los sentidos se ven afectados poco o nada por las cosas externas, el alma no se representa nada clara y distintamente. Y, por tanto, el dormir es, en relación al alma, un estado de sensaciones oscuras y confusas (§.213).

§.796. DE POR QUÉ EL ALMA NO ES CONSCIENTE DE NADA CUANDO DUERME

Por ello, como la oscuridad de las sensaciones suspende la conciencia (§.731), el alma no puede ser consciente de nada cuando duerme (§.795). Y, por eso, no piensa, hablando propiamente (§.194), aunque sienta (§.795).

§. 797. DE SI PIENSA

Sé bien que algunos afirman que el alma también piensa cuando duerme. Sin embargo, por pensamientos éstos entienden una mera sensación sin conciencia y se diferencian, por tanto, de nosotros sólo en las palabras. Como nosotros, sin embargo, requerimos generalmente para todos los pensamientos la conciencia (§.195), he preferido conservar, para evitar el error que podría originarse de una incorrecta comprensión de los términos, el significado habitual de la palabra, tanto más cuanto que hoy en día se lo introduce continuamente en Filosofía. No obstante lo cual, seguimos diferenciándonos de los cartesianos y del hombre común en que cuando decimos que el alma no piensa cuando duerme, admitimos sin embargo sensaciones oscuras y confusas, lo cual no hacen aquéllos.

§.798. DE POR QUÉ EL ALMA NO TIENE IMAGINACIONES CUANDO DUERME

Tampoco puede el alma cuando duerme imaginarse nada, esto es, representarse nada de los entes corpóreos que no están presentes (§.235). Pues ninguna imaginación surge de otra forma más que a partir de una sensación o imaginación precedentes con las que tiene algo en común (§.238). Ahora bien, como en el dormir no se da ninguna claridad ni distinción en la sensación (§.795), no se puede distinguir tampoco nada en lo que sentimos (§.214) y, por ello, por medio de lo que la sensación presente tiene en común con otra que tuvimos no se puede producir ésta.

§.799. DEL ORIGEN DE LOS SUEÑOS Y SU DIFERENCIA

Como en sueños nos representamos muchas cosas que no están presentes y, por ello, los sueños proceden de la imaginación (§.235), ha de buscarse la causa del sueño en una sensación que tenga algo en común con la imaginación con la que comienza el mismo (§.238): tal como se señaló ya anteriormente (§.239). En efecto, el desarrollo del sueño ha de poder explicarse de acuerdo con la regla de la imaginación (§.cit.): por más que es posible que algunas nuevas sensaciones se le añadan. Y en este caso el sueño ha de considerarse como un *sueño compuesto*, mientras que al primero, en cambio, ha de llamárselo *simple*. De este fundamento procede toda diferencia de los sueños.

§.800. SUEÑO NATURAL Y SOBRENATURAL

Cuando un sueño sucede de esta forma, se fundamenta entonces en la esencia y naturaleza del alma (§.755 y 756) y es, por ello, *natural* (§.757). En cambio, si un sueño surgiera bien sin una sensación, bien prosiguiera en contra de la regla de las imaginaciones (§.238), no se fundamentaría en la esencia y naturaleza del alma (§.755 y 756) y sería, por ello, *sobrenatural* (§.758) y un milagro en el alma (§.759).

§.801. DE POR QUÉ SOMOS CONSCIENTES DE NOSOTROS EN EL SUEÑO

La facultad de imaginar produce una imaginación porque la sensación presente tiene algo en común con ella (§.238). Donde se reconoce que dos imaginaciones tienen algo en común entre sí, allí ha de podérselas distinguir la una de la otra en las representaciones del alma (§.17): en efecto, la experiencia enseña que esto sucede en los sueños realmente. Por eso, en lo sueños tienen las representaciones claridad y distinción (§.198 y 206). Y por eso somos conscientes de nosotros durante el sueño (§.732), esto es, sabemos que soñamos cuando soñamos y pensamos también en nosotros.

§.802. DE CUANDO EN EL SUEÑO SÓLO SOMOS CONSCIENTES DE NOSOTROS MÍNIMAMENTE

No obstante lo cual puede ocurrir que las imaginaciones singulares, de las que la completa se compone, por así decir, como de partes, o para hablar más en consonancia con la verdad, las representaciones de las cosas singulares que suceden simultáneamente sean en sí, en su mayor parte, oscuras, de manera que no sepamos con certeza qué hacer con ellas, si bien reconocemos que una cosa es diferente de la otra. En este caso se da muy poca claridad (§.198), y dado que el grado de conciencia se rige por el grado de claridad (§.211 y 732), se es entonces poco consciente tanto de sí mismo como de lo que uno sueña, y en tal estado solemos decir que no sabemos bien qué nos ha ocurrido o qué hemos soñado.

§.803. DE LO QUE ES EL SUEÑO

Como en sueños tenemos sensaciones claras y distintas (§.801), pero no ordenadas (§.240), el sueño es, en consideración del alma, un estado de pensamientos claros y distintos, pero desordenados (§.121).

§.804. DE LO QUE ES LA VIGILIA

Por contra, como en la vigilia nuestras sensaciones son ordenadas (§.769), ésta es, en consideración del alma, un estado de pensamientos claros, distintos y ordenados (§.121).

§.805. EL SUEÑO ES UN ESTADO ENTRE EL DORMIR Y EL DESPERTAR

Ahora bien, como el dormir es un estado de sensaciones o representaciones oscuras (§.795), así es el sueño un *estado intermedio* del alma entre el dormir y el despertar, esto es, posee algo de ambos, pero no acaba de ser ninguno de ellos por entero (§.803 y 804). En efecto, el sueño coincide con el despertar en que en ambos casos el alma se encuentra en un estado de pensamientos claros y distintos; se diferencia, en cambio, de él en que, en el estado de vigilia, los pensamientos se presentan ordenados, en el sueño, contrariamente, desordenados. Con el dormir coincide el sueño en que en ninguno de los dos casos se dan sensaciones claras; se diferencia, sin embargo, de él en que posee imaginaciones claras y distintas que no se presentan en el dormir.

§.806. ESTADO DE LAS MALAS UNIDADES DEL SEÑOR VON LEIBNIZ

Semejante estado de sensaciones oscuras y confusas, como es el dormir en nosotros, se lo atribuye el señor *von Leibniz* a sus unidades (§.599): lo cual no lo vamos a seguir investigando por esta vez.

§.807. LA IMAGINACIÓN REPRESENTA EL ESTADO PASADO DEL MUNDO

La facultad de la imaginación no produce nada que no hubiéramos sentido o pensado previamente (§.239), y las imaginaciones no son, por tanto, más que representaciones de un estado anterior del mundo (§.769).

§.808. LA FUERZA DEL ALMA ABARCA EL MUNDO EN SU TOTALIDAD

Ahora bien, como en el alma hay una sola fuerza de la cual proceden todos sus cambios (§.745), la facultad del alma de representarse el mundo ha de abarcar éste en su totalidad, tanto respecto al espacio como al tiempo y, consiguientemente, no sólo el estado presente, sino también el futuro y el pasado (§.753).

§.809. DE COMO EL ALMA VA DEL PRESENTE AL PASADO Y AL FUTURO

La fuerza del alma es una fuerza limitada (§.783), y por eso no se puede representar a la vez ni todos los estados pasados del mundo ni todos los futuros. En lo que se refiere al futuro, el alma va a aquel que sucede al presente, y ello por ninguna otra razón sino porque el estado futuro se fundamenta en el presente (§.786). En cambio, del pasado sólo puede producir el que tiene algo en común con el presente, y luego el que tiene algo en común con el pasado producido en primer lugar, y así sucesivamente, pues de lo contrario no se daría motivo alguno por el cual el alma fuera a parar, desde el pasado, más a éste que a aquél otro: lo cual, sin embargo, es necesario (§.30). Y de este modo resulta patente el fundamento de la regla de la facultad imaginativa que anteriormente enunciamos a partir de la experiencia (§.238).

§.810. DE PORQUÉ LAS IMAGINACIONES NO SE FUNDAMENTAN LAS UNAS EN LAS OTRAS

Según esto, lo que el alma sabe del presente y el futuro, todo ello se fundamenta lo uno en lo otro; en cambio, lo que la facultad de la imaginación se representa del pasado no está todo fundamentado entre sí. Pues el fundamento por el que una representación sucede a la otra es lo que ambos tienen en común (§.809); por el hecho, empero, de que en un estado sea encontrable algo que se halla también en otro, no puede un estado seguirse del otro. Y, por ello, lo que produce la imaginación, no está todo fundamentado de forma recíproca: en efecto, ésta es capaz de producir lo que no puede coexistir ni sucederse en la naturaleza.

§.811. OBJECIÓN Y RESPUESTA A LA MISMA

Tal vez piensen algunos haber encontrado en este punto un ejemplo que vulnera el principio de razón suficiente: pues hemos demostrado que ni las cosas que produce la imaginación (§.810), y por tanto tampoco aquellas que soñamos (§.799) se fundamentan las unas en las otras. Sin embargo, tenemos una razón suficiente por la que el alma recuerda algo pasado y no otra cosa, a saber, porque lo presente tiene algo en común con lo pasado (§.810). En cambio, las cosas que vienen representadas, no existen realmente y por eso no les afecta el principio de razón suficiente, que sólo se refiere a aquello que bien existe realmente, o bien puede hacerse realidad en otro mundo (§.30). Y de este modo muestra el principio de razón suficiente la realidad del mundo, ya que encontramos que él es aquello mediante lo cual viene determinada la existencia de lo que es posible.

§.812. DE LO QUE SON LAS IMAGINACIONES EN EL CUERPO

Todas las sensaciones del alma están asociadas en el cuerpo, y más exactamente en el cerebro con un movimiento especial de una sutil materia fluida (§.778). Ahora bien, como entre el alma y el cuerpo se mantiene una armonía constante (§.756), en el cerebro, siempre que en el alma se produce una de las sensaciones pasadas, se ha de provocar también el movimiento que anteriormente había sucedido a la vez que la sensación. Y ello ocurre debido a la materia puesta en movimiento, mediante la cual se representa lo que presente y pasado tienen en común. Y esto lo sabía también *Descartes* e incluso aquellos que defienden el influjo natural. Pues por doquier se admite que se da idéntico estado del cerebro cuando el alma produce idénticas imágenes.

§.813. DE POR QUÉ MEMORIA E IMAGINACIÓN SE RIGEN POR EL CEREBRO

Como la memoria no puede ser sin la imaginación (§.248 y 249), el alma, en cambio, se rige por el cuerpo en sus imaginaciones en tanto que sensaciones y, en especial, por el movimiento de una materia fluida sutil que se halla dentro del cerebro (§.812), a partir de ello se comprende por qué memoria e imaginación se rigen por el estado del cerebro.

§.814. DE POR QUÉ PUEDEN ENLOQUECER SENTIDOS, MEMORIA E IMAGINACIÓN

A partir de lo cual resulta además evidente cómo por un estado extraordinario del cerebro pueden enloquecer tanto la memoria como la imaginación además de los sentidos: de lo cual suministra sobradas pruebas la experiencia en multitud de casos que los médicos conocen mejor que nadie. En efecto, sea la que fuere la causa que tenga en el cuerpo, exactamente la misma tiene también en el alma (§.786), en la medida en representa todo en el orden en que acaece en el cuerpo.

§.815. DE POR QUÉ EL ALMA SE RIGE FUNDAMENTALMENTE POR LOS NERVIOS Y EL CEREBRO

Si se pregunta, empero, por qué se rige el alma entonces principalmente por los nervios y el cerebro y por la materia fluida contenida en ellos, la respuesta se puede inferir muy bien a partir de lo ya explicado. En efecto, a partir de las representaciones del alma despiertan los deseos (§.434), y de ellos procede la voluntad (§.492). Ahora bien, como los movimientos del cuerpo acordes con ellos no pueden producirse más que mediante la materia que se encuentra en los nervios (§.436, Phys.) y estos movimientos han de surgir a partir de otros movimientos (§.653), así se mantiene la armonía entre cuerpo y alma a través de los nervios y el cerebro y de la materia fluida sutil que se encuentra en ellos (§.778). Y de este modo el alma se rige en sus sensaciones e imaginaciones por el estado de los nervios y del cerebro.

§.816. LA MEDICINA ACTÚA SÓLO EN EL CUERPO, NO EN EL ALMA, SI BIEN LA BENEFICIA

Por eso, dado que el estado extraordinario de los nervios y del cerebro mejora con los fármacos, o puede ser llevado a su estado anterior, tal como nos lo enseña la experiencia, entonces el alma, acaecida la mejoría, debido a la armonía permanente de ésta con el cuerpo, ha de volverse a establecer desde el desorden en el estado de sensaciones ordenadas: con entera independencia de cuál fuere la forma en que se sustente esta armonía. No se puede concluir por ello ni que el alma sea un ser compuesto de materia, ni tampoco que se la pueda sanar mediante fármacos. En éste y en otros casos similares ha de repararse siempre en que, tal como se indicó anteriormente (§.753), todo lo que sucede en el cuerpo puede representárselo también un ser simple: la imagen se rige enteramente por la cosa que representa. En efecto, dado que es posible que entre los movimientos ordenados que acaecen en el cuerpo y especialmente en el cerebro pueden tener lugar también algunos de carácter extraordinario y los desordenados puede volver a ordenárselos, también es posible que en el alma las representaciones correspondientes puedan sucederse en semejante orden. Tal como las cosas son posibles, así se las puede reproducir también y, por tanto, representar por parte del alma.

§.817. SE DISIPAN LAS DUDAS QUE PODRÍAN SURGIR AL RESPECTO

Es verdad que el fármaco no se emplea necesariamente, y también lo es que la mejoría no tendría lugar si se prescindiera de él, como no lo es menos que en el caso de no producirse la mejoría, el alma permanecería en estado de sensaciones desordenadas. Por eso se tiende a pensar que mediante la utilización de fármacos habría de ocurrir también un cambio en el alma si, por otra parte, es verdad que en el alma las sensaciones han de sucederse las unas a las otras en orden irreversible. Pues son totalmente diferentes los órdenes que provocan el estado enfermo de nervios y cerebro y el sano. Sin embargo, ha de notarse que los sucesos del mundo poseen su certeza (§.561). Y, de acuerdo con ello, no puede acaecer en este mundo que un hombre deje de usar el fármaco que toma o, tal como hablan los teólogos cuando arguyen contra los socinianos, posee su verdad determinada el hecho de que el hombre tome el medicamento y no cese en el uso del mismo. Como el alma se representa a este mundo y no otro, y dentro de él su cuerpo y no ningún otro, ha de tener también las sensaciones que son acordes con el estado mejorado de los nervios y el cerebro tras la toma del medicamento. Si modificado el estado del cuerpo prosiguiera el alma en el estado de sensaciones incorrectas, no poseería entonces la facultad de representarse a este mundo, sino a otro, en el que, efectivamente, el hombre, de acuerdo con el orden dispuesto, cesaría en el empleo del medicamento porque encontraría más motivo para decidir dejar de tomarlo que para lo contrario, o si él mismo no se decide a tomar el medicamento, serán otros los que encuentren el motivo para suministrárselo, tal como ilustran con claridad suficiente los ejemplos que encontramos en la experiencia.

§.818. DE SI EL ALMA SE MUESTRA ACTIVA AL SENTIR

Debido a la armonía con el cuerpo, las sensaciones tienen su fundamento en éste (§.29 y 765) y aparentemente, por tanto, fuera del alma (§.45). Por eso se las clasifica dentro de las pasiones (§.104). No obstante lo cual, como de hecho las produce el alma (§.753) y simplemente son puestas en armonía con el cuerpo (§.765), son actos del alma (§.104) y, según esto, sintiendo se evidencia el alma como un ser activo.

§.819. DE DÓNDE RECIBE EL ALMA LOS CONCEPTOS DE LOS ENTES CORPÓREOS

Como el alma produce las sensaciones mediante una facultad que le es propia (§.765), las imágenes y conceptos de los entes corpóreos no vienen desde fuera, sino que el alma los tiene de hecho ya en sí, a saber, de la forma en que en ella, en tanto que ente finito (§.783) es posible, no real, sino meramente según la facultad (§.106), y los desenvuelve sólo, por así decir, a partir de su esencia en un orden consonante con el cuerpo, determinándose a sí misma a convertir lo posible en real.

§.820. LAS TESIS DE ARISTÓTELES Y LOCKE

Sin embargo, dado que, según parece, el alma padece al cuerpo cuando siente, se imaginaron tanto *Aristóteles*[53] como en época reciente *Locke*[54] en Inglaterra que los conceptos de los entes corpóreos entraran en el alma desde fuera, y no pudiera el alma, por tanto, estar en posesión de ninguno de ellos si no tuviera un

[53] *De anima*, libro II, caps. 5-12, y libro III, cap. 4.
[54] *An Essay Concerning Human Understanding*, II, parágrafos 2-8 y 20-25.

cuerpo. Y por eso comparó *Aristóteles* al alma con una plancha de cera que es de por sí totalmente lisa y lo seguiría siendo si no se imprimieran en ella formas mediante una fuerza externa. Por qué no son concluyentes las demostraciones que aducen es mostrable a partir de lo expuesto anteriormente (§.786), a saber, porque las sensaciones tienen el mismo fundamento por el que se suceden las unas a las otras que tiene en el mundo el estado mutable de las cosas que percibimos. Esta tesis es apta para aquellos a los que place imaginarlo todo pero disgusta reflexionar mucho.

§.821. DE SI EL ALMA DEMUESTRA SER ACTIVA AL IMAGINAR

A las imaginaciones se las tiene ora por pasiones ora por acciones. Pues a veces tenemos el propósito de imaginarnos algo y somos conscientes por tanto de que el fundamento de la imaginación es encontrable en nosotros. Por eso se tiene a la imaginación por una acción del alma (§.104). En cambio, de ordinario las imaginaciones surgen sin que pensemos en ellas o las solicitemos, a menudo incluso contra nuestra voluntad (§.238). Por eso, dado que en este caso se tiene la impresión de que el fundamento no hubiera de buscarse en nosotros sino fuera del alma, se cuenta también a las imaginaciones entre las pasiones del alma (§.104). De hecho, el alma se evidencia en todas sus sensaciones como un ser activo, al ser éstas producidas por el alma mediante su propia fuerza (§.747), y por ello tienen en el alma el fundamento por el que surgen (§.29), y de este modo no puede tenérselas más que por acciones del alma (§.104).

§.822. PERFECCIONES DE UNA IMAGEN Y UNA COSA QUE REPRESENTAN ALGO DIFERENTE

En una imagen (§.751) y, en general, en toda cosa que representa algo diferente, coincide todo entre sí cuando en ello no se encuentra nada que no fuera encontrable también en el asunto representado, ya que el fundamento por el cual es consiste en la representación de otra cosa. Y, según esto, la perfección de una imagen y, en general, de una cosa que representa algo diferente es su semejanza con lo que representa (§.18). Así pues, cuanto más semejanza se halle, tanto mayor es la perfección que se da (§.152).

§.823. DE EN QUÉ CONSISTE LA PERFECCIÓN DE LAS SENSACIONES

Las sensaciones no son, por así decir, otra cosa que representaciones del estado presente del mundo cuando, efectivamente, reúno todo lo que el alma percibe a la vez (§.753). Por eso su perfección ha de consistir también en la semejanza con el estado presente del mundo. Así pues, cuanta más semejanza puedo descubrir, tanto más perfecta encuentro a la sensación.

§.824. LAS SENSACIONES SON PERFECTAS EN LA MEDIDA EN QUE POSEEN DISTINCIÓN

En un ente corpóreo no son distinguibles entre sí más que formas, tamaños y movimientos (§.606). Las sensaciones en su totalidad no representan más que formas, tamaños y movimientos, sin embargo, con la diferencia de que en las distintas se pueden distinguir formas, tamaños y movimientos, en las confusas, en cambio, se mezcla todo de tal forma que no se pueden distinguir ya unas cosas de otras (§.770 y 771). Y, así, las sensaciones tienen, en la medida en que son distintas, una total semejanza con las cosas que representan; por contra queda oculta, en la

medida en que son confusas, la semejanza, de modo que no se la puede reconocer (§.18 y 771). Por eso las sensaciones son perfectas en la medida en que poseen distinción; imperfectas, en cambio, en la medida en que poseen confusión (§.823). En efecto, en la medida en que tienen distinción representan el asunto tal como es; en la medida en que son confusas, al asunto viene representado de forma diversa de su verdadera constitución.

§.825. SE ILUSTRA MEDIANTE EJEMPLOS

Algunos ejemplos pueden ilustrar el asunto. Cuando contemplo un edificio, puedo diferenciar entre sí la forma y el tamaño de las ventanas y puertas, y en esa medida es distinta mi percepción (§.206), pero a la vez es semejante al edificio que me representa (§.18). Y en esa medida es por tanto también perfecta (§.823). Sin embargo, el revoque y la materia de las piedras y de la madera que veo en el edificio no los reconozco con distinción: pues no veo la forma y tamaño de las partes de las que se componen estas cosas, ni la colocación que se da entre unas y otras, sino que aquí todo se confunde de manera que ya no soy capaz de distinguirlas. Y en la medida en que ello se produce es confusa la sensación (§.771), pero a la vez tampoco verdaderamente semejante (§.18): pues representa confundido entre sí lo que de hecho se halla separado y ordenadamente lo uno junto a lo otro. Y en esta medida es, por tanto, también imperfecta (§.823). Algo análogo ocurre cuando contemplo la hoja de un árbol o alguna otra cosa; los restantes sentidos están constituidos también de idéntica forma.

§.826. GRADOS DE LA PERFECCIÓN EN LAS SENSACIONES

Así pues, cuanta más distinción se da en las sensaciones, tanto más perfectas son éstas (§.842), y, de acuerdo con ello, los grados de la perfección se originan a partir del grado de distinción; los grados de la distinción, empero, surgen del número de cosas que se representan distintamente, y en especial de aquello que se representa distintamente en un cosa.

§.827. DIFERENCIA DE LA PERFECCIÓN DE LOS SENTIDOS

Entre todos los sentidos tiene la vista, y tras ella el oído, la mayor distinción; la menor, en cambio, el gusto y el olfato. Por ello es la vista el más perfecto de los sentidos; tras ella lo es el oído entre los restantes. Gusto y olfato son, por contra, los más imperfectos de todos (§.826).

§.828. GRADOS DE PERFECCIÓN DEL ALMA DE COSAS SEMEJANTES

Así pues, cuantas más cosas representa distintamente la representación entera y cuanto más representa a la vez de cada una de ellas, tanto más perfecta es (§.826), y consecuentemente es también tanto más perfecto el ser simple que produce las sensaciones mediante su fuerza.

§.829. DOBLE FUNDAMENTO DE ESTA PERFECCIÓN

Tenemos, por tanto, un doble fundamento a partir del cual hemos de enjuiciar la perfección de las cosas que se representan el mundo mediante su fuerza. En efecto, en primer lugar ha de considerarse el número de las cosas que se representan de una sola vez, esto es, la magnitud del espacio y el tiempo que se pueden captar de una sola tacada (§.46 y 94); luego el modo en que viene representada cada parte del espacio o del tiempo: si con mucha o con poca distinción. En una

sola palabra, se considera respecto del tiempo y del espacio si la distinción se extiende mucho tanto en lo grande como en lo pequeño.

§.830. EXISTEN ALMAS MÁS IMPERFECTAS QUE LA HUMANA

Por eso pueden existir almas mucho más imperfectas que la de los hombres, y ello en grados muy diferentes. Y el número de las muy diferentes especies de animales, desde los mayores cuadrúpedos hasta el gusano más pequeño de todos, nos conceden no poco fundamento para afirmar que existe una enorme multiplicidad de especies de las mismas (§.789).

§.831. TAMBIÉN MÁS PERFECTAS

Ciertamente pueden existir también almas mucho más perfectas que la nuestra y ello, asimismo, en grados muy diferentes. Aunque en la faz de nuestra tierra no hallamos ninguna, tal vez pueda encontrárselas realmente en los restantes cuerpos celestes (§.339, Astron.).

§.832. DE CÓMO PRODUCE CONCEPTOS UNIVERSALES LA FUERZA DEL ALMA

He mostrado ya anteriormente (§.273) cómo alcanzamos los *conceptos universales.* Para que resulte más claro cómo se produce tal cosa a partir de la propia fuerza que tiene el alma para representarse el mundo, lo voy a repetir aquí de un modo algo más pormenorizado. Los entes corpóreos del mundo pertenecen en parte a idénticas especies, en parte a idénticos géneros, tal como lo evidencia la experiencia misma. Bien, tanto las cosas que son de una especie como las que pertenecen a un género tienen en sí algo semejante (§.182) y, por tanto, algo en común entre sí (§.18). Por eso, cuando se nos presenta una cosa de una especie o género, semejante a la cual habíamos percibido ya otra previamente, lo cual ocurre por acción de la facultad representativa del alma (§.753), entonces la imaginación, precisamente la misma facultad única del alma (§.747), produce simultáneamente lo que habíamos percibido anteriormente de esta especie o de este género (§.238), y reconocemos también que hemos tenido ya previamente ante nosotros algo similar (§.248). Dado que con ello nos representamos lo semejante que las cosas tienen en común (§.18), poseemos así los conceptos de las especies y los géneros (§.182) y, por tanto, representaciones universales.

§.833. CAUSA DEL CONOCIMIENTO UNIVERSAL

Se requiere según esto una imaginación potente y una potente memoria cuando se desea alcanzar un conocimiento universal. Donde no se alcanza, empero, un conocimiento universal, es porque no se puede representar con claridad y distinción suficientes lo percibido en su momento, o tampoco se puede representar demasiado de ello: pues llamo aquí potente a la imaginación cuando puede representar lo pasado clara y distintamente (§.235); y de la memoria se dice que es potente cuando en todas las situaciones puede recordar bien qué se percibió ya con anterioridad (§.248).

§.834. DEL PAPEL QUE DESEMPEÑAN LAS PALABRAS EN EL CONOCIMIENTO UNIVERSAL

Solemos dar a las cosas el mismo nombre en la medida en que se asemejan las unas a las otras y son, por tanto, bien de una misma especie o bien pertenecen a un mismo género (§. 291). Y mediante la ayuda de este nombrar separamos, por así

decir, lo que tienen en común entre sí. Y, de acuerdo con ello, son las palabras, o también otros signos (§.317) el medio a través del cual alcanzamos el conocimiento universal.

§.835. CÓMO SE PUEDE REPRESENTAR EN EL CUERPO MI CONOCIMIENTO UNIVERSAL

Ahora bien, dado que las palabras son sonidos que se pueden distinguir mediante el oído, se pueden representar también en el cuerpo mediante movimientos en el oído y en el cerebro (§.778). Como el conocimiento universal se compone de palabras (§.834), puede también representarse así éste en el cuerpo, esto es, se pueden producir movimientos en el cuerpo con los que sintoniza el conocimiento universal del alma. Pues en el conocimiento universal pienso palabras, los pensamientos de las palabras son representaciones de ciertos sonidos que provocan en los oídos y en el cerebro clases especiales de movimiento y, por tanto, es un estado especial del cuerpo el que sintoniza con el estado del alma al tener ésta conocimiento universal.

§.836. DE CÓMO EL SIMPLE CUERPO PUEDE PRODUCIR, EN LOS CASOS PERTINENTES, LAS PALABRAS QUE SE ADECUAN AL CONOCIMIENTO UNIVERSAL DEL ALMA

Aquellos que inventaron por primera vez las palabras se vieron movidos a través de la contemplación de las cosas a pronunciar ciertos sonidos mediante los órganos requeridos para el lenguaje con los que mentaban las cosas como por signos. Así pues, a partir del movimiento que se suscita en los órganos de los sentidos y luego en el cerebro ha surgido el movimiento que se requiere para la formación de los sonidos en los órganos de los sentidos: han escuchado el sonido mediante el cual de nuevo se provoca un movimiento en el oído y luego en el cerebro que se asocia con los otros que llegan por los demás sentidos. Por eso, como el cerebro está constituido de tal forma que si dos movimientos han surgido a la vez en él, después al uno, producido por los sentidos, le sucede el otro (§.812), se comprende cómo es posible que nuestro cuerpo produzca, como una simple máquina, las palabras que se adecúan en todo momento al objeto y que indican el conocimiento universal del alma. Lo que algunos pretenden objetar contra esto muestra que no consideran exactamente lo que digo. Los ejemplos que aducen en contra confirman precisamente lo que afirmo. Como todo el que lee parando mientes lo que escribo y se abstiene de poner reparos hasta que ha asimilado bien lo que le es desconocido puede verlo por sí mismo, tengo por innecesario añadir nada de forma más pormenorizada.

§.837. SE DESARROLLA MÁS

De este modo sucede con los que aprenden la lengua de otros. Percibimos el objeto y oímos simultáneamente la palabra mediante la que se nombra (§.297), y empezamos también a pronunciarla. Es así que tenemos nuevamente en el cerebro dos movimientos que han surgido a partir de dos o más movimientos diferentes producidos en los órganos de los sentidos, a partir de los cuales se origina el movimiento en los órganos del lenguaje. Por eso, cuando posteriormente se provoque uno de los dos movimientos, mediante el cambio en un órgano de los sentidos, se origina también a partir de él el otro (§.812) y finalmente también el movimiento en los órganos del lenguaje (§.836).

§.838. SE DISIPA UNA DUDA

Bien es cierto que, dado que estos movimientos acontecen en una materia muy sutil que no podemos percibir, tampoco somos capaces de explicarla detalladamente: sin embargo, basta con que no presupongamos ningún movimiento, ya que no podríamos mostrar otro a partir del cual surgiera éste, aunque no podamos mostrar propiamente cómo se origina al no sernos conocida propiamente la constitución interna del cerebro y su interconexión con los nervios. Pues así queda todo de forma natural (§.664) y no se supone nada que sobrepase la fuerza del cuerpo, y lo entenderíamos cabalmente si pudiéramos alcanzar también la estructura en los órganos más sutiles.

§.839. DE CÓMO SE REPRESENTA EN EL CUERPO EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

Una vez que nos hemos acostumbrado al lenguaje, solemos representarnos las palabras en lugar de los objetos y expresar también con ellas nuestros juicios sobre las cosas, (§.319 y 321). Por eso, en el conocimiento simbólico no aparece ni en los conceptos ni en los juicios nada que no pudiera tener en el cuerpo un movimiento equivalente, incluso que lo tenga realmente (§.836 y 837). Y, de acuerdo con ello, el conocimiento simbólico no es contrario a la armonía entre el cuerpo y el alma.

§.840. DE POR QUÉ NOS IMAGINAMOS QUE LOS PENSAMIENTOS PUEDAN PROVENIR DEL CORAZÓN

Tan pronto como pensamos palabras surge también en el cerebro un cierto movimiento que concuerda con ellas, y a partir de este movimiento se suceden los movimientos en los órganos del lenguaje, de modo que hablamos lo que pensamos (§.837). Y por eso siempre que pensamos palabras se da un impulso a hablar, si bien lo resistimos cuando no queremos hacerlo. Ahora bien, como las palabras se forman a partir del aire expulsado a través de la tráquea, no nos parece de otra forma sino como si las palabras que pensamos procedieran del receptáculo interior del cuerpo en el que está el corazón. Y ésta es la causa por la que se imagina que los pensamientos procederían del corazón: tal como se recordó hace tiempo ya en otro lugar[55].

§.841. DE CÓMO PUEDE REALIZAR EL ALMA INFERENCIAS

En lo que se refiere a las inferencias de la razón, resulta suficientemente claro, a partir de lo que se ha expuesto con anterioridad (§.333 ss.) al respecto de forma pormenorizada, que para ellas no se necesita nada más que una proposición que suministre la sensación presente y otra que produce la imaginación según sus reglas habituales (§.238): pues tan pronto como se tiene estas dos proposiciones, se da también la inferencia (§.342). Por eso, las inferencias de la razón no requieren ninguna otra facultad del alma que la que representa tanto el estado presente como el pasado del mundo, bien en sí bien mediante ciertos signos como las palabras.

§.842. DE CÓMO SE PUEDEN REPRESENTAR EN EL CUERPO LAS INFERENCIAS DE LA RAZÓN

Todas las representaciones del alma, ya sean objetos o bien palabras mediante las que se significan éstos, y ya se las cuente entre las sensaciones o entre las imagina-

---

[55] (W) Vid. Acta Erud. A., 1707, p. 531. (N.T.: en *Solutio nonnullarum difficultatium circa mentem humanam obviarum, ubi simul agitur de origine notionum et facultate ratiocinandi.*)

ciones, vienen acompañadas en el cuerpo por movimientos especiales, o bien los objetos que se representan en el alma se representan simultáneamente en el cuerpo de un modo material (§.778). Ahora bien, dado que para las inferencias de la razón no se requieren nada más que tales representaciones (§.841), se pueden representar también todas ellas mediante movimientos especiales en el cerebro. Y, según esto, se conserva también aquí permanentemente la armonía entre alma y cuerpo.

§.843. DE CÓMO PUEDE HABLAR LA BOCA RACIONALMENTE SIN LA INFLUENCIA DEL ALMA

Dado que, a su vez, he recordado en más de una ocasión que siempre que pensamos palabras, a partir del movimiento en el cerebro que concuerda con ellas se sucede el movimiento sintonizado en los órganos del lenguaje mediante los que se forman las mismas (§.836), se entiende que, a partir de la fuerza del cuerpo, también puede producir la boca todas las palabras requeridas para las inferencias de la razón sin que el alma se mezcle en ello.

§.844. SE ELIMINAN DIFICULTADES DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Y así pues se han eliminado las dificultades más importantes que el intelecto puede aducir en contra de la armonía preestablecida (§.771) en la medida en que, en efecto, basta con rechazar las objeciones. Y se ve claramente que todo lo que afecta al entendimiento y a la razón se puede explicar en el alma mediante su facultad de representarse al mundo; en cambio, todo lo que acaece en el cuerpo no encierra nada en sí que sobrepase la naturaleza y la esencia de una máquina. No obstante lo cual, como el cuerpo no es consciente de los movimientos que suceden en él ni de las representaciones que tienen lugar mediante ellos, no se le puede atribuir ni entendimiento ni razón, sino que ambas cosas siguen siendo propiedades del alma.

§.845. ACLARACIÓN ADICIONAL

Contra la explicación dada hasta el momento de los cambios que acontecen en el cuerpo cuando hablamos racional e inteligiblemente se tendrá tanto menos que alegar cuanto que no se presupone nada que no presupongan también aquellos que afirman bien el influjo natural bien la intervención inmediata de *Dios*. En efecto, quienes defienden el influjo natural conceden que mediante las cosas externas del mundo no sólo tiene lugar un movimiento en los órganos de los sentidos sino también en el cerebro, y por eso es encontrable en él una representación material de lo que percibimos. Admiten que cuando nos imaginamos algo se vuelve a producir en el cerebro precisamente el movimiento que era hallable en el mismo sitio cuando percibimos exactamente lo mismo o se vuelve a provocar de nuevo la misma representación material. Conceden también que cuando nos imaginamos palabras, así como cuando nos imaginamos otra cosa, se provocan en el cerebro los movimientos correspondientes a ellas, esto es, que también las palabras se representan en el cerebro de un modo corpóreo. Y no se oponen, por tanto, a nada de lo que hemos presupuesto. La diferencia consiste sólo en que piensan que a partir de estos movimientos no podrían suceder inmediatamente los otros en los diversos órganos del cuerpo, sino que ello habría de ocurrir por mediación del alma. Esto último es algo, empero, que no pueden probar en modo alguno, dado que, por el contrario, es acorde con la naturaleza que un movimiento suceda a otro precedente (§.664). Rechazan que los movimientos de los órganos del cuerpo pue-

dan suceder a partir de los movimientos que se producen en los órganos de los sentidos porque, debido a la carencia de un conocimiento satisfactorio de la constitución del cerebro y de los nervios conectados con él a lo largo de todo el cuerpo, no pueden comprender cabalmente cómo ocurre tal cosa; y, sin embargo, debe concedérseles que el alma produce estos movimientos –no sólo en un modo igualmente incomprensible para ellos, sino incluso de una forma cuya posibilidad ni siquiera pueden contrastar mediante la experiencia– a través precisamente del instrumento cuya constitución no entienden. Desde luego que en algunos casos, que les son de sobra conocidos, en los que no se puede mezclar el alma, admiten ellos mismos que a partir de los movimientos provocados por la impresión en los órganos de los sentidos y prolongados hasta el cerebro pueden tener lugar otros en ciertos órganos del cuerpo, ejemplos de los cuales se han expuesto ya anteriormente (§.778). Así pues, lo que presuponen en algunos casos, lo presuponemos nosotros en todos, ya que en un caso hay tanto fundamento para ello como en el otro. Aquellos que preconizan la acción directa de *Dios*, no ponen en duda nada de lo que se ha dicho acerca de los movimientos dentro del cerebro. La única diferencia consiste simplemente en que presuponen que *Dios* determina la materia fluida del cerebro que se tiene que mover en ciertos órganos del cuerpo, *v. gr.*, en los órganos del lenguaje cuando se quiere hablar: mientras que nosotros damos por sentado que se ve determinada a ello mediante la materia móvil que se halla en el cerebro. Sin embargo, precisamente esto que presuponen ellos es sobrenatural o un milagro; mientras que nosotros, por contra, permanecemos dentro de lo que es natural, a saber, que todo movimiento se origina a partir de otro (§.664). En efecto, en todos los casos en los que coinciden con nosotros aquellos que se declaran a favor del influjo natural, no se nos pueden oponer tampoco los que persisten en la acción inmediata de *Dios*. Y, de este modo, presuponemos de nuevo en todos los casos lo que ellos admiten en algunos, ya que, efectivamente, un caso evidencia tanto fundamento para ello como el otro.

§.846. EN DÓNDE PRINCIPIA LA SERIE DE LOS PENSAMIENTOS

Si reflexionamos sobre todo lo que se ha expuesto pormenorizadamente hasta el momento, encontraremos que no sólo todas las imaginaciones tienen su origen en las sensaciones, sino también los conceptos universales (§.809 y 832). Ahora bien, como las sensaciones pertenecen al conocimiento intuitivo (§.316), toda nuestra reflexión tiene su comienzo en el conocimiento intuitivo. Según esto, antes de que nos veamos llevados a pensar una cosa, hemos de encontrar un fundamento para ello en nuestras sensaciones: y esto se encuentra también en todas las demostraciones geométricas, ya que en todo momento, a partir de la contemplación de las figuras, se presupone algo que sirve como principio de los pensamientos[56].

§.847. REGLAS DE LOS PENSAMIENTOS

Por eso, siempre que queremos indicar una razón suficiente de los pensamientos que acaecen en nuestra alma, hemos de considerar, en lo que se refiere al conocimiento de los entes, tres cosas. En efecto, el primer fundamento es la armonía de las sensaciones del alma con los cambios en los órganos de los sentidos (§.319 y 220); el segundo fundamento es la regla de la imaginación (§.238);

[56] (W) Ratio Praelect. Sect. I, cap. 2, §.37, p. 34.

el tercer fundamento son las inferencias de la razón, que se apoyan en las dos precedentes, y que se han ilustrado ya anteriormente (§.342) mediante ejemplos.

§.848. GRADOS DE PERFECCIÓN DEL ENTENDIMIENTO

Dado que a una facultad del alma se le llama entendimiento en la medida en que se representa distintamente lo posible (§.277), podemos medir también la perfección del entendimiento partiendo de lo que, en general, se ha dicho de la perfección del alma anteriormente (§.828 y 829). En efecto, el entendimiento es tanto más perfecto cuantas más cosas se puede representar distintamente y cuanto más capacitado se ve para representar distintamente una única cosa. Y respecto de la perfección del entendimiento ha de tenerse en cuenta, además, cuánto se puede representar simultáneamente. Cuando consideramos, pues, lo que nuestro entendimiento es capaz de realizar, no sólo encontraremos una enorme diferencia entre el entendimiento de los diversos seres humanos, sino que hallaremos también que son posibles inferiores y más elevados grados de entendimiento que el que nosotros tenemos.

§.849. ESPECIES DE LA PERFECCIÓN

Tenemos tres clases de efectos del entendimiento: los conceptos, los juicios y las inferencias. Ahora bien, como los grados de perfección del entendimiento surgen a partir de los grados de la distinción (§.848) y la distinción de los juicios, empero, consiste en la distinción de los conceptos que tenemos, en parte, de la cosa sobre la que se juzga, en parte de lo enunciado al juzgar (§.206), son encontrables dos especies de perfección en el intelecto, a saber, una que se expresa mediante la distinción de los conceptos, la otra mediante la distinción de las inferencias. Así pues, una se busca en la capacidad de representarse cosas en general, la otra en la capacidad de inferir.

§.850. DE LO QUE ES LA AGUDEZA Y DE SUS GRADOS

Es *agudo* quien tiene mucha distinción en los conceptos de las cosas y sabe, por tanto, escoger exactamente aquello en lo que una cosa es semejante a otra en su especie y en lo que a su vez se diferencian. Y la *agudeza* es, pues, la primera especie de la perfección del entendimiento que abarca tanto el conocimiento intuitivo como el simbólico (§.316). Y, según esto, uno es tanto más agudo cuantas más cosas puede distinguir en el objeto que se representa. Y, en el conocimiento simbólico, la agudeza alcanza su más alto grado cuando se puede explicar todo (§.36, cap. 1, Log.).

§.851. GRADO SUMO DE LA AGUDEZA

El grado sumo de la agudeza se da cuando se comprende con la máxima distinción todo lo que puede diferenciarse en una cosa y se obtiene, por tanto, un concepto absolutamente completo (§.26, cap. 1, Log.); por tanto, cuando el entendimiento es absolutamente puro (§.282).

§.852. EL ENTENDIMIENTO DEL HOMBRE NO ES AGUDO EN GRADO SUMO

Ahora bien, como nuestro entendimiento no es nunca absolutamente puro (§.285), no puede alcanzar tampoco el grado sumo de la agudeza. Y por eso no podemos penetrar todo lo que se halla en las cosas: pues decimos que penetramos algo cuando comprendemos distintamente todo lo que se encuentra en ese algo. Se

puede comprender también la imposibilidad de la empresa por el hecho de que en la naturaleza la materia está realmente dividida en partes infinitas (§.684).

§.853. GRADO SUMO DE LA PERFECCIÓN EN LA INFERENCIA

La distinción en la inferencia se muestra cuando se puede seguir demostrando siempre las premisas de un silogismo. Y se alcanza aquí el grado sumo cuando se puede demostrar hasta tal punto que se llega a inferencias en las que las premisas son definiciones de los términos y proposiciones vacías. Pues no se pueden demostrar ni las definiciones de los términos ni las proposiciones vacías, porque las primeras son arbitrarias y las segundas se deben al principio de contradicción (§.355 y 10).

§.854. DE LO QUE ES LA SOLIDEZ Y SUS GRADOS

A quien posee mucha distinción en sus inferencias se le llama *sólido.* Y, según esto, la *solidez* se muestra por la distinción de las inferencias. Cuanto más puede demostrar uno sus premisas en las inferencias, tanto más sólido es. Y el grado sumo de la solidez es la pureza de la razón (§.382). Por eso se atribuye solidez a los matemáticos, si bien no se da en todos en la misma medida.

§.855. EL ENTENDIMIENTO DEL HOMBRE NO ES SÓLIDO EN GRADO SUMO

Mientras se deban presuponer algunas proposiciones a partir de la experiencia no se ha alcanzado el grado sumo de solidez (§.853 y 854). Ahora bien, como el hombre lo hace en muchas ocasiones, su entendimiento no es aún sólido en grado sumo. En particular no es posible que alcancemos el grado sumo de solidez en el conocimiento de la naturaleza, porque en él nos hemos de conformar con tomar de la experiencia algunas proposiciones como fundamentos de otras. Y a partir de lo que se ha probado aquí se puede juzgar en todo momento, sin vacilación, lo lejos que se ha ido en la solidez del conocimiento; también lo sólidamente que se ha expuesto hasta el momento cada una de las disciplinas. Especialmente en los *Elementos de Matemática* latinos me he cuidado mucho de disponerlo todo de tal forma que se pudiera tener en ello un modelo de solidez; y me esfuerzo también en la obra presente, en la que ofrezco una introducción a la Filosofía, por conducir hacia el conocimiento sólido a los amantes de la verdad.

§.856. PERFECCIÓN DEL ENTENDIMIENTO RESPECTO DE LA SOLIDEZ

Así pues, cuanto más sólido es uno, tanto más puede conectar entre sí en serie las inferencias; en cambio, cuanta menos solidez posee, tanto menos puede conectar entre sí en serie las inferencias (§.854). Y, por tanto, nuestro entendimiento es tanto más perfecto cuantas más demostraciones circunstanciadas puede cubrir pensando (§.347) y, por tanto también, cuanto más puede inferir mediante más silogismos.

§.857. ADVERTENCIA

De ello no se sigue que una demostración más circunstanciada sea más perfecta que una más concisa: pues una es la perfección de la demostración y otra la perfección del entendimiento. Ha de considerarse, empero, un error el hecho de demostrar mediante muchas inferencias lo que se puede probar con pocas, si bien no siempre ha de atribuírsele a uno el error, pues no siempre está en nuestra potestad evitarlo, y en gran medida es una suerte para el que lo puede evitar, pero no un síntoma de su habilidad. No obstante lo cual, sigue siendo cierto que quien puede

conectar entre sí un mayor número de silogismos en una serie irreversible ha de poseer mayor destreza que otro que se detiene y se cansa cuando debe proseguir con las inferencias. Y, de acuerdo con ello, nadie pondrá en tela de juicio que es más perfecto un entendimiento que también puede inferir las cosas que no ha podido inferir más que mediante muchos silogismos, que otro que sólo abarca cosas que puede construir mediante pocos silogismos. *V. gr.*, *Arquímedes* dedujo hace bastante tiempo mediante muchas inferencias conectadas entre sí la relación de la esfera con un cilindro que la circunscribe; relación que puede calcular hoy sin tal laboriosa prolijidad, por así decir jugando, cualquiera que entienda el cálculo diferencial del señor *von Leibniz.* No obstante lo cual, no discutirá nadie que comprenda el asunto que *Arquímedes*, con su prolijidad, demostró más entendimiento que quien, sin rodeos, deduce exactamente lo mismo mediante el cálculo leibniziano. Y, a pesar del camino más corto, es preferible con mucho la demostración circunstanciada de *Arquímedes*, de modo que el entendimiento de éste sigue encontrándose muy por encima del de quien se ve abocado al cálculo conciso. Ha de tenerse aquí también en cuenta que no debe considerarse idéntico el entendimiento demostrado por el señor *von Leibniz* en el descubrimiento de su cálculo al entendimiento de quien lo aplica en un fácil ejemplo.

§.858. DE DÓNDE PROCEDE EL INGENIO

El que es agudo puede representarse distintamente lo que está oculto en las cosas y se les pasa por alto a los demás (§.850). Así pues, cuando la imaginación produce otras cosas, que ha conocido previamente y que tienen algo en común con las presentes (§.238), reconoce su semejanza mediante aquello que tienen en común (§.18). Por eso, como el ingenio es la facilidad para percibir la semejanza (§.366), resulta evidente que el ingenio procede de la agudeza, la buena imaginación y la memoria (§.249).

§.859. EL INGENIO SE DA CON UNA BUENA MEMORIA Y ATENCIÓN

Por eso encontramos ingenio en los que guardan mucho y lo recuerdan fácilmente o tienen, según se suele decir, una buena memoria (§.249) cuando simultáneamente prestan atención a varios asuntos (§.267): si bien se da en grado pequeño donde no hay además agudeza. En efecto, donde falta agudeza sólo se percibe la semejanza que salta fácilmente a la vista; por contra, donde hay agudeza se descubren semejanzas que no percibe todo el mundo fácilmente. En el primer caso, se puede tomar también la apariencia por esencia; en el segundo caso, sin embargo, se presenta siempre una semejanza bien fundada.

§.860. GRADOS DEL INGENIO

Por tanto, cuantas más semejanzas sabe descubrir uno, tanto más ingenio tiene y más ocurrente es (§.366); del mismo modo, cuanto más ocultas son las semejanzas que uno puede descubrir, tanto mayor es su ingenio. En cambio, uno está dotado de un ingenio menor cuando sólo puede descubrir las semejanzas muy trabajosamente; y se halla privado de todo ingenio quien no sabe ver cuándo una cosa es semejante a otra.

§.861. DE DÓNDE PROCEDE EL ARTE HEURÍSTICA Y DE SU PERFECCIÓN

Que la heurística se fundamente en el ingenio y el entendimiento, especialmente en la facultad de inferir, lo he mostrado ya anteriormente (§.367). De acuerdo con

ello, la perfección en la heurística procede de la perfección del ingenio y del entendimiento. Donde hay mucho ingenio, agudeza y solidez, allí se da en grado elevado la heurística. Dado que aquí se habla del arte de descubrir que se opone al arte de ensayar y como no descubrimos nada por el simple hecho de prestar atención a nuestras sensaciones, sino que más bien partiendo de algunas verdades conocidas deducimos, mediante inferencias correctas, otras que poseen una conexión con las primeras, se requiere también un gran conocimiento para la perfección de la heurística, o más bien para el ágil ejercicio de la misma. Quien sabe mucho, puede encontrar también mucho si posee la heurística. Por contra, nada puede hallar mediante la heurística quien posee poco conocimiento en una materia. Y por eso ocurre que los matemáticos son muy diestros para descubrir cosas en Geometría y frecuentemente pueden cometer injusticia contra los demás cuando se atreven a salir de sus límites y quieren descubrir también cosas en otras ciencias que han estudiado poco o nada, de manera que apuntan muy lejos de la verdad y se quedan con falsas fantasías. No dejará de encontrar ejemplos de ello quien tenga ganas de buscarlos.

§.862. DE CÓMO HAN DE JUZGARSE LOS DESCUBRIMIENTOS

Así pues, cuando se quiere juzgar los descubrimientos ha de hacerse, ante todo, una diferencia entre lo que se descubre mediante experimentos y, por tanto, en gran medida mediante esfuerzo y laboriosidad y aquello en lo que ingenio y entendimiento han llevado a cabo la mayor parte. Y en el segundo caso ha de investigarse necesariamente cuánto ingenio, agudeza y habilidad se requieren para descubrir algo, para lo cual arrojan una gran luz tanto el estado de los tiempos como el estado especial del descubridor. Puede servir aquí como ilustración lo que se dijo anteriormente (§.858) sobre *Arquímedes*.

§.863. ERROR EN EL ENJUICIAMIENTO DE LOS DESCUBRIDORES

Se equivocan, por tanto, en grado sumo quienes suelen apreciar a los descubridores bien a partir de la utilidad de los descubrimientos, bien a partir del hecho de que lo descubierto por ellos lo hayan buscado otros en vano. Pues puede darse a veces que se encuentre con poco ingenio y entendimiento lo que se ha buscado vanamente con gran entendimiento. Por ejemplo, hoy en día se halla mediante el Álgebra, sin gran ingenio y entendimiento, lo que buscaron en vano los antiguos con los mayores ingenio y entendimiento y con un conocimiento de las verdades mayor del que se necesita hoy para ello.

§.864. ADVERTENCIA

Presupongo, en efecto, que cuando se pretende juzgar a los descubridores, se pregunta por el grado que han adquirido en el arte de descubrir, pues éste es el que los convierte en descubridores. Cuanto más lo adquiere uno, tanto más acabado descubridor es. Una cuestión totalmente diferente es quién de los descubridores ha aportado más utilidad al género humano: en lo cual contribuye, a menudo, muchísimo el azar ciego y donde la laboriosidad puede sustituir al entendimiento.

§.865. DE DÓNDE PROCEDE LA RAZÓN

Por el hecho de poder representarnos simultáneamente y con distinción diversas cosas, inteligimos la interconexión de las verdades, esto es, comprendemos cómo las unas se fundamentan en las otras, y ello sucede además en el conocimiento simbólico mediante inferencias (§.340). Ahora bien, como la razón es la

intelección de la interconexión de las verdades (§.368), la razón procede asimismo de la facultad representativa del alma, y, ciertamente, a partir de un grado especial de su perfección.

§.866. DE POR QUÉ LA RAZÓN EXIGE ATENCIÓN Y REFLEXIÓN

Como no se puede tener intelección de la interconexión de las cosas si no se presta atención a las que se representan simultáneamente y no se reflexiona sobre lo que se percibe en ellas, no tiene lugar entonces sin atención y reflexión razón alguna (§.368).

§.867. DE CÓMO EL LENGUAJE FOMENTA EL EMPLEO DE LA RAZÓN

Dado que las palabras sirven a la distinción del conocimiento universal (§.319) y la razón se fundamenta en la distinción del conocimiento (§.865), fomenta el lenguaje, o también el uso de otros signos que son equivalentes a las palabras pero a las que frecuentemente superan, el empleo de la razón. En efecto, se verá lo difícil que se nos presenta la tarea cuando, mediante el conocimiento intuitivo de las cosas, sin el uso de palabras u otros signos equivalentes, debemos inferir su interconexión, especialmente cuando se requieren silogismos para ello. No dudo que a muchos les resultará completamente imposible llevar a cabo tal empresa.

§.868. DE POR QUÉ SE HACE POCO USO DE LA RAZÓN ANTES DE APRENDER A HABLAR

Partiendo de lo cual he mostrado ya[57] por qué no se llega al uso propio de la razón antes de haber aprendido el lenguaje y, por eso, los criados entre fieras salvajes y los sordomudos de nacimiento no poseen uso alguno de la razón, y si después se les enseña a hablar, no se acuerdan ya de su estado anterior.

§.869. LOS ANIMALES NO POSEEN RAZÓN

Como los animales tienen muy pocos cambios en su voz, mediante los cuales muestran algunas cosas referentes a su estado: contrariamente no se percibe en ellos voces propiamente dichas mediante las que habrían de señalar los objetos que se representan, se puede inferir a partir de ello, dado que, en efecto, el alma y el cuerpo están en perpetua armonía (§.765 y 789), que no reflexionan mucho sus sensaciones e imaginaciones y no les prestan gran atención (§.272), consiguientemente carecen de la distinción que requiere la razón (§.865 y 866). Por eso no puede atribuírseles tampoco razón alguna.

§.870. LOS ANIMALES POSEEN IMAGINACIÓN Y MEMORIA

No obstante lo cual encontramos que los animales poseen una imaginación y una memoria. Pues percibimos que cuando han tenido dos sensaciones simultáneamente, la segunda se presenta en ellos siempre que se provoca la primera, y son conscientes de haber tenido ya con anterioridad la primera. Esto da testimonio de la imaginación y de la memoria (§.238 y 249). Por ejemplo, cuando se ha golpeado a un perro con un palo, el perro ha visto el palo y sentido el golpe y ha tenido, por tanto, dos sensaciones simultáneamente. Cuando se vuelve a alzar el palo contra él y el perro lo ve, se produce de nuevo una de las mismas sensaciones. Dado que el perro comienza a aullar y a correr, de ello no se puede inferir sino que éste se ha

---

[57] (W) Acta Erud. A, 1707, p. 513.

vuelto a representar en el acto los golpes y ha recordado que los experimentó anteriormente. Y con ello tenemos pruebas de la imaginación y de la memoria.

§.871. DE EN QUÉ SE FUNDAMENTA EL ADIESTRAMIENTO DE LOS ANIMALES

Y partiendo de esto se puede explicar todo lo que los animales son capaces de aprender cuando se los adiestra: en efecto, también el resto de sus actos han de tener siempre su razón suficiente en los sentidos de la imaginación y en la memoria. Se encuentra, a veces, que a los animales se los adiestraen funciones que, en apariencia, sólo pueden llevarse a cabo con el entendimiento. Ahora bien, como se sabe, sin embargo, que en ellos no se halla entendimiento alguno como el humano, se pregunta uno asombrado cómo puede ocurrir esto. Sin embargo, quien conoce el modo en que se ha adiestrado al animal, puede comprender mediante la regla de la imaginación (§.238), cómo se produce tal cosa. En efecto, a quienes saben pensar esta regla bastará para, partiendo de lo que perciben de los adiestramientos de los animales, deducir la manera en que se los ha podido adiestrar para ello.

§.872. LOS ANIMALES POSEEN ALGO ANÁLOGO A LA RAZÓN

Ahora bien, como la espera de casos similares no requiere más que los sentidos, la imaginación y la memoria sin entendimiento alguno (§.376), puede atribuírsela también a los animales (§.870). Dado que ésta es semejante en algo a la razón (§.374), tienen los animales algo análogo a la razón, si bien no todos en idéntico grado, del mismo modo que incluso entre los hombres no está la razón repartida en igual grado. El ejemplo anteriormente propuesto del perro (§.870) puede servir también aquí, y a partir de él se ve con toda claridad que la espera de casos similares es análoga a la razón. Dado que la razón es una intelección de la interconexión de las verdades (§.368) y la espera de casos similares representa asimismo una cierta interconexión de las cosas, como en el perro la visión del palo, los golpes y los dolores causados por ellos (§.870), es pues semejante en ello a la razón (§.18), y, por así decir, el grado más bajo de la razón, o el nivel más próximo a la razón, o también el inicio de la razón. Sin embargo, como los animales no van nunca más adelante, permanecen siempre en el escalón más bajo: comienzan siempre y no acaban nada. Del mismo modo se ve que las opiniones de los antiguos se pueden explicar distintamente y no se hallan privadas de razón, si bien ellos mismos no la han podido mostrar: igualmente encuentro casi sin excepción que los oscuros términos de los filósofos escolásticos se pueden explicar muy inteligiblemente, que poseen significados conformes a natura y se los puede usar en las ciencias con aprovechamiento. Daré fe de ello cuando, en lengua latina, trate la filosofía algo más circunstanciadamente de lo que se puede y conviene hacer en los presentes principios.

§.873. DE POR QUÉ EL CONOCIMIENTO DISTINTO PRODUCE PLACER Y EL CONFUSO DISPLACER

La distinción de los pensamientos es una señal de la perfección del alma; la confusión, en cambio, un signo de su imperfección (§.848). Ahora bien, como el alma es consciente tanto de la distinción y confusión de sus pensamientos como de sí misma (§.728), posee entonces en el primer caso un conocimiento intuitivo de su perfección, en el segundo de su imperfección (§.316). Como el conocimiento intuitivo de la perfección produce placer (§.404) y displacer el de la imperfección (§.417), así produce placer el conocimiento distinto y displacer el confuso.

§.874. DE CUÁNDO SE MANTIENE EL PLACER AL APRENDER CUÁNDO PRODUCE DISGUSTO

Y por eso se encuentra que cuando en el aprendizaje de una ciencia o arte se puede comprender todo, se avanza con placer; en cambio, cuando no se puede entender, se produce disgusto al respecto y finalmente se desiste de ello por disgusto: como les ocurre a muchos cuando intentan aprender matemática. Pues donde se comprende algo, allí se puede representar todo distintamente; en cambio, donde no se puede comprender un asunto, allí permanece uno dentro de la confusión y no se sabe salir de ella.

§.875. DE EN QUÉ MEDIDA SE REPRESENTA EL ALMA SU PROPIO CUERPO

El alma posee una facultad de representarse el mundo según la posición de su cuerpo dentro de él (§.753) y según los cambios en los órganos de los sentidos, especialmente en los nervios y en el cerebro, que de ello se originan (§.778). Como su cuerpo es una parte del mundo y causa, al igual que otros cuerpos, cambios en los órganos de los sentidos, especialmente en los nervios y el cerebro (pues podemos ver y sentir nuestro propio cuerpo, también escuchar su voz), ha de representarse el alma también su propio cuerpo y los cambios que acontecen en él en la medida en que entran en contacto con los órganos de sus propios sentidos. Encontramos también en la experiencia que el alma no reconoce su propio cuerpo más que en la medida en que éste toca los órganos de los sentidos que se encuentran en él. Por eso no conoce el alma lo que está dentro del cuerpo y no puede excitar los sentidos.

§.876. EL ALMA SE ENCUENTRA EN CONTINUO AFÁN POR MODIFICAR TAMBIÉN SUS REPRESENTACIONES DEL ESTADO DEL CUERPO

Una fuerza posee siempre un afán continuo por modificar su estado interior (§.118 y 121). Por eso, como el alma tiene la fuerza de representarse el mundo (§.753) ha de estar también en afán continuo por modificar sus representaciones. Ahora bien, como el alma se representa también el estado de su cuerpo (§.875) y las restantes representaciones vienen determinadas por la posición de éste (§.753), posee también un afán por producir otras representaciones del estado de su cuerpo.

§.877. FUNDAMENTO DE ESTE CAMBIO

Se ha indicado ya anteriormente (§.786) que el alma pasa de una representación a otra porque lo que sucede en el mundo se fundamenta en lo precedente. Por eso, cuando el alma se representa un estado del cuerpo tras otro, esto ocurre asimismo porque uno se fundamenta en el otro o (lo que es lo mismo) porque uno surge del otro del modo en que se ha mostrado ya (§.778). Ahora bien, como el alma está en continuo afán por modificar la representación de su cuerpo, se dirige este afán suyo al estado que puede venir del precedente. No digo que ha de venir necesariamente, pues enseguida veremos que también la libertad del alma tiene lugar junto al cambio del estado del cuerpo. Es, sin embargo, posible que el mismo estado pueda venir del precedente si el alma hace uso de su libertad. Y como la libertad del alma pertenece a la razón suficiente por la que se determina este estado, resulta claro que éste no podría suceder sin la libertad del alma.

§.878. DE CÓMO SURGEN EN EL ALMA DESEO Y VOLUNTAD

Y a partir de ello podemos entender cómo ni el deseo sensual ni la voluntad requieren fuerza especial alguna de la fuerza representativa del alma. En efecto,

hemos visto anteriormente que los deseos sensuales así como la voluntad surgen de representaciones de lo bueno (§.434 y 492). Ahora bien, como tenemos placer en el bien que nos representamos (§.404 y 422), el alma se ve determinada así a afanarse por producir la sensación al respecto, o (lo cual es lo mismo) se determina con ello a producir esta sensación. Y en este afán consiste la inclinación a la que a veces se llama deseo sensible, a veces voluntad; la cual no es, según esto, otra cosa que un afán por producir una sensación que conocemos previamente o, por así decir, que vemos previamente.

§.879. ILUSTRACIÓN MEDIANTE UN EJEMPLO

Como sé que algunos se imaginan que los deseos y la voluntad no podrían proceder de la fuerza representativa del alma, y por eso la definición anteriormente dada del alma (§.753) la toman simplemente por una definición del entendimiento, tengo por útil mostrar mediante un ejemplo lo que he expuesto respecto del origen del deseo sensual y de la voluntad. Cuando un hombre que ha estado paseando con buen tiempo y ha disfrutado con ello ve que hace buen tiempo, quiere volver a salir de paseo. Veamos pues qué ocurre para que desee tal cosa. Al contemplar el buen tiempo, la imaginación nos trae también a la memoria el paseo y el estado de placer experimentado (§.238). Y nos lo representamos, pues, como bueno debido al placer disfrutado con él (§.442). Por eso el alma se ve determinada con ello o (lo que es lo mismo, dado que la determinación ocurre mediante su propia fuerza) se determina a producir de nuevo la representación del paseo y del placer a obtener con él. Y este afán que emplea para ello es lo que propiamente llamamos voluntad. Ahora bien, como el alma no puede producir las representaciones de otro modo que en el orden en que las cosas acaecen realmente en la naturaleza (§.786), este afán no se prosigue a saltos, sino que todas las representaciones se producen progresivamente por los cambios que han de tener lugar en nuestro cuerpo antes de que se llegue al paseo. Pues ésta es precisamente la causa por la que necesitamos medios cuando queremos alcanzar la meta propuesta. No obstante lo cual, mientras el alma emplea su fuerza para producir esas representaciones, la voluntad persiste hasta que se llega a la consumación. Así pues se entiende cómo procede la voluntad de la fuerza representativa del alma con sólo reparar en que se da en ella un continuo afán por cambiar sus representaciones, tal como lo implica la naturaleza de una cosa finita.

§.880. EN QUÉ CONSISTEN LA AVERSIÓN SENSUAL Y EL NO QUERER

Se comprende también fácilmente en qué consisten propiamente la aversión sensual y el no querer. Pues como ambos surgen por la representación del mal (§.436 y 493), en el que tenemos disgusto (§.427), se afana en este caso el alma por evitar que se produzcan sensaciones adversas. En efecto, dado que está ya en cierta medida determinada a ello, busca entonces determinarse de otra forma. El ejemplo anterior (§.879) puede servir también aquí con poco que se lo transforme. Supóngase, efectivamente, que uan persona nos visita y quiere que salgamos con ella a pasear. Como hace mal tiempo y con tal tiempo el paseo nos suele disgustar, no queremos.

§.881. DE EN QUÉ CONSISTEN LOS AFECTOS

Un afecto es un grado perceptible del deseo y de la aversión sensuales (§.439), y ha de exteriorizarse, pues, o bien mediante un afán por producir una sensación

agradable o bien por evitar una desagradable (§.878 y 880). En efecto, en los afectos agradables se representa mucho bien y mucho mal en los desagradables (§.441). Pero como en ambos casos la representación es confusa, no se da razón alguna por la que el alma deba determinarse más por uno que por otro. Y por ello surgen simultáneamente muchos afanes por producir sensaciones agradables o por evitar desagradables: con lo cual se confunde el alma que no sabe ella misma qué quiere hacer.

§.882. DE PORQUÉ LOS AFECTOS OCASIONAN MOVIMIENTOS EXTRAORDINARIOS EN EL CUERPO

El afán por producir ciertas sensaciones o, también, por evitarlas está asociado en el cuerpo con el afán por mover ciertos órganos (§.778). Y por eso ocurre que con los afectos son hallables en el cuerpo movimientos extraordinarios (§.444).

§.883. LA LIBERTAD DEL ALMA ES COMPATIBLE CON LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Lo que se enseñó anteriormente sobre la libertad (§.514 ss.) conserva su valor también con la armonía preestablecida. En efecto, el alma comprende la constitución de lo que quiere o de sus acciones; las acciones no son necesarias en sí, sino sólo contingentes; los motivos no las convierten tampoco en necesarias, sino simplemente en ciertas; y el alma tiene en sí el fundamento de sus acciones. Ahora bien, como de ninguna forma se determina más el alma a sí misma, cuando quiere o no quiere algo, que con la armonía preestablecida (§.878 y 880), tampoco es de ninguna otra forma más libre de toda coacción externa. Pero también se mantiene libre de toda coacción interna, porque los motivos no poseen necesidad ineludible alguna, sino que el alma los puede soslayar tal como realmente ocurre con frecuencia. Y de este modo posee aquí la mayor libertad que pensarse pueda: lo cual han reconocido ya muchos que son capaces de inteligir la cuestión; de hecho lo admiten todos los demás al no saber objetar nada en contra que no se disipe rápidamente por sí solo como la niebla.

§.884. OBJECIÓN Y RESPUESTA A LA MISMA

Es, desde luego, cierto que el cuerpo se ve determinado a sus movimientos desde fuera, a saber, por las cosas que afectan a los órganos de los sentidos; también es cierto que no se puede resistir a los movimientos, sino que ha de producirlos necesariamente (§.778). Y de este modo son también necesarios en el cuerpo los movimientos que se tienen por voluntarios, o se llama voluntarios, mediante los que efectivamente se ve satisfecho el deseo del alma. Sin embargo, ello ocurre sin perjuicio alguno de la libertad del alma. Pues es lo mismo que el alma, mediante su fuerza, determine al cuerpo a sus movimientos, a que el decurso de la naturaleza esté dispuesto de tal forma que los entes corpóreos lo fuercen a sus movimientos según la voluntad del alma. Con ello no se cambia nada ni en el alma ni en el cuerpo, sino que en ambos permanece todo como estaba. Cuando el alma determina al cuerpo en los movimientos, no se puede éste resistir a aquélla, del mismo modo que no es capaz de resistirse a los entes externos que lo obligan a moverse.

§.885. DESARROLLO ADICIONAL

Pero es posible que el decurso de la naturaleza venga dispuesto de tal forma que los cuerpos de los hombres y de los animales, según los deseos y voluntad que pose-

en, se vean determinados a ciertos movimientos, y ello, desde luego, en perjuicio de la libertad de los seres humanos. Pues del mismo modo que los deseos y la voluntad del alma no poseen necesidad por antonomasia (§.515 y 516), así tampoco se encuentra una tal ni en los movimientos del cuerpo ni en el decurso total de la naturaleza (§.577), sino que en ellos se da contingencia, es decir, los deseos y la voluntad son contingentes y libres; los movimientos son azarosos. No obstante lo cual poseen ambos su certeza, por virtud de la cual ocurre esto y no lo contrario (§.517 y 561). Y por mor de esta certeza puede ser que lo azaroso del cuerpo y el mundo sintonice con lo voluntario del alma. Aquellos que no logran aclararse al respecto es porque no entienden la contingencia de los entes corpóreos y no inteligen a la vez suficientemente la libertad. Si entendieran que en el alma se llama libertad a lo que es contingencia en los entes corpóreos, no tendrían más dificultades. En efecto, no piensan que al querer afirmar que la armonía preestablecida eliminaría la libertad, eliminan con ello la contingencia de las cosas e introducen con los fatalistas una necesidad sin límites: con lo cual se convierte al mundo en un ser autónomo y necesario respecto de su existencia. Y con ello se aparta la escalera por la cual se puede subir del mundo a *Dios*: lo cual se infiere sobradamente en el capítulo acerca de *Dios*.

§.886. A PARTIR DE LO CUAL SE SIGUE INCONTESTABLEMENTE QUE HAY UN DIOS

A partir de lo cual resulta una vez más evidente, cosa que he indicado ya con anterioridad (§.768), que la armonía predeterminada entre cuerpo y alma no podría existir sin un creador del mundo y de la naturaleza, esto es, sin *Dios*. Si lo libre del alma ha de sintonizar con lo contingente del cuerpo y el mundo, ha de haber un ser diferente al alma y al mundo que haya creado y coordinado a ambos según su arbitrio.

§.887. OBJECIÓN ADICIONAL Y RESPUESTA A LA MISMA

He recordado anteriormente (§.80), y lo demostraré en la doctrina acerca de *Dios*, que en la explicación de entes naturales no puede hacerse referencia jamás, ya se trate del alma o del cuerpo, a la voluntad y omnipotencia *divinas*. Tal vez piensen algunos que yo mismo lo hago aquí (§.886): pues ciertamente presupongo que *Dios*, mediante su poder, ha sintonizado cuerpo y alma en sus movimientos y en su voluntad. Sin embargo, si consideran el asunto correctamente, encontrarán que en modo alguno introduzco la mera voluntad y omnipotencia *divinas* como una razón suficiente por la que se sintonizan lo voluntario y contingente del alma con lo azaroso del cuerpo. Pues he mostrado con anterioridad (§.885) que la sintonía es posible al no encerrar en sí nada contradictorio (§.12). Más adelante, empero, demostraré que, lo que es posible, puede efectuarse también mediante la omnipotencia de *Dios*. El hecho de que todas las cosas reales existan, procede, en efecto, de la omnipotencia de *Dios*; que existan éstas y no otras se debe a su voluntad. Sin embargo, veremos más adelante que la voluntad de *Dios* se fundamenta en su sabiduría y la posibilidad de las cosas dimana del entendimiento divino.

§.888. LOS ANIMALES TIENEN DESEOS SENSUALES

Como he pensado simultáneamente en los animales (§.885), podrían acaso algunos hacerse la idea de que también se les atribuiría a ellos una libertad y una voluntad. Por eso es necesario que descubra mis pensamientos al respecto. El deseo sensual surge a partir de representaciones confusas del bien (§.434), y para él basta con el sentido y la imaginación (§.277). Ahora bien, como los animales tie-

nen sentidos (§.794) e imaginación (§.870), han de tener también deseos sensuales que se originan a partir de ellos. Y la experiencia concuerda con esto. Hallamos en los animales afectos; éstos, empero, no pueden darse en modo alguno donde no tienen lugar deseos sensuales.

§.889. PERO NO UNA VOLUNTAD PROPIAMENTE DICHA

Del mismo modo que el deseo sensual procede de los sentidos y de la imaginación (§.434) procede en cambio la *voluntad*, en la medida en que se contrapone a aquél (pues, a veces, el término se entiende en un sentido tan amplio que abarca dentro de sí al deseo sensual), del entendimiento y de la razón y requiere, por tanto, una representación distinta del bien (§.492 y 277) mediante la que se obtiene una intelección de la interconexión de las verdades (§.368), como la de nuestra acción con nuestro estado (§.496 y 422). Ahora bien, como los animales no tienen ni entendimiento ni razón (§.869), no puede atribuírseles tampoco propiamente una voluntad.

§.890. LOS ANIMALES POSEEN UN ARBITRIO

Como, a su vez, los animales tienen en sí el fundamento de sus acciones, esto es, se determinan a sí mismos en sus deseos sensuales, ya que las representaciones confusas del bien proceden de ellos sin influjo alguno de fuera (§.879), se les puede atribuir también un arbitrio (§.518).

§.891. PERO NO UNA VERDADERA LIBERTAD

Por contra, como para la libertad se requiere la razón (§.368 y 519) y los animales no poseen razón (§.869), no se les puede conceder tampoco una verdadera libertad. Se encuentran más bien dentro de la esclavitud (§.491 y 888).

§.892. DIFERENCIA ENTRE EL ALMA DE LOS HOMBRES Y LA DE LOS ANIMALES

Si consideramos todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre nuestra alma y las almas de los animales encontraremos la siguiente diferencia: las almas de los animales tienen una facultad de sentir, una facultad de imaginar (§.789 y 870), una memoria (§.870) y un deseo sensual (§.888), pero ni entendimiento, ni razón (§.869 y 277), ni voluntad (§.889), ni libertad (§.891). En cambio, el alma del hombre posee, además de las facultades de sentir e imaginar (§.220 y 235), la memoria (§.249) y el deseo sensual (§.434), también un entendimiento (§.277), una razón (§.368), una voluntad (§.492) y la libertad de ésta (§.519). Así pues, son entendimiento, razón, voluntad y libertad en lo que aventaja el alma de los hombres a la de los animales. Ahora bien, como la voluntad y la libertad proceden del entendimiento y la razón (§.277, 368, 492 y 519) y ésta proviene del entendimiento (§.277 y 368), entonces el alma del ser humano se diferencia de la de los animales principalmente por el entendimiento, esto es, por las representaciones distintas incluso de cosas singulares (§.277). Según lo cual, cuanto más agudo y sólido es el hombre, tanto más se diferencia de los animales; en cambio, cuanto más apegado está a sus sentidos y a la imaginación y, por tanto, más sometido a la esclavitud (§.491), tanto más se aproxima a los animales o a la bestia.

§.893. DE DÓNDE PROCEDE ESTA DIFERENCIA

Como la diferencia entre el alma del hombre y la de la bestia consiste principalmente en la distinción de la percepción de las cosas singulares (§.892) y esta dis-

tinción, empero, aparece a partir de los grados más elevados de la claridad (§.208), tiene el alma del hombre mayor claridad en sus sensaciones que el alma de la bestia. Ahora bien, como tanto en el alma del hombre como en la de los animales sólo existe una única fuerza de la que proceden todos sus cambios (§.745 y 789), la diferencia entre las almas del hombre y de la bestia procede entonces del hecho de que el alma del hombre se representa el mundo con un grado elevado de claridad, la de la bestia con un grado menor.

§.894. LA ESENCIA Y LA NATURALEZA DEL ALMA HUMANA ES DIFERENTE DE LA ESENCIA Y NATURALEZA DE LA DE LA BESTIA

La fuerza representativa constituye la esencia y naturaleza del alma humana (§.755 y 756). Ahora bien, como los animales poseen igualmente semejante fuerza (§.789) ha de consistir también en ella su esencia y naturaleza. No obstante lo cual, como la fuerza representativa se da en los hombres en un más elevado grado de claridad que en los animales (§.893), y las fuerzas de una especie, a su vez, sólo pueden diferenciarse en grados (§.125), es, pues, la esencia y la naturaleza del alma humana diferente de la esencia y naturaleza del alma de los animales.

§.895. SE DISIPA UNA DUDA

Podría, ciertamente, decirse que si los grados de la fuerza representativa constituyen una diferencia de la esencia, habría de ser también esencialmente diferente el alma de un hombre del alma de otro: en efecto, de este modo el alma de un hombre tendría que ser incluso diferente a sí misma transcurrido un cierto tiempo. Sin embargo, si se reflexiona correctamente sobre el asunto, se verá enseguida que no todo grado puede suministrar una diferencia esencial, sino sólo aquel que modifica absolutamente la entera fuerza representativa. Y tal es el grado más elevado de claridad que posee la fuerza representativa en el alma del hombre frente a la fuerza representativa en el alma de los animales. Pues este grado produce distinción en las sensaciones e imaginaciones singulares y convierte con ello al alma en apta para el conocimiento universal de las cosas, y en capaz de una voluntad libre: lo cual no pueden conseguir los animales.

§.896. DE A QUÉ SE LLAMA ESPÍRITU. LAS ALMAS DE LOS ANIMALES NO SON ESPÍRITUS, PERO SÍ LAS DE LOS HOMBRES

Llamamos, en general, *espíritu* a un ser que posee entendimiento y una voluntad libre. Como las almas de los animales no poseen ni entendimiento ni voluntad (§.892), no son tampoco espíritus. En cambio, como las almas de los hombres tienen entendimiento y una voluntad libre (§. cit.), son pues espíritus.

§.897. LAS ALMAS DE LOS ANIMALES NO SON CORPÓREAS

Sin embargo, dado que las almas de los animales poseen una fuerza representativa que no se halla en los cuerpos o entes compuestos de materia (§.741) no son pues corpóreas, ni están tampoco compuestas de materia, sino que son seres simples (§.74).

§.898. SE DISIPA UNA DUDA

Sé bien que algunos suelen llamar espíritu a todo lo que no se compone de materia. Y por eso estarían dispuestos también a llamar espíritus a las almas de los animales; con este significado habrían de tener también dentro del conjunto de

los espíritus a todos los seres simples, incluso también a las unidades del señor *von Leibniz* (§.599). Sin embargo, aunque la denominación no produce modificación alguna en el objeto, y por ello no importaría gran cosa si impusiéramos también a las almas de los animales, y en general a todos los seres simples, el nombre de espíritu, me parece más aconsejable que se reserve el nombre de espíritu exclusivamente para los seres simples que poseen entendimiento y voluntad, no vaya a ser que por inconsecuencia al hablar se mezclen posteriormente las propiedades de los seres simples, y se le atribuya a alguno algo indebidamente. En efecto, surgirían incluso algunas proposiciones que resultarían chocantes ya en sus propios términos, y que podrían ocasionar en parte errores, en parte dificultades. Por ejemplo, si se quisiera llamar espíritus a todos los seres simples, no sería la materia otra cosa que un montón de espíritus, ya que surge a partir de un montón de seres simples (§.607). Si se pretendiera decir que la materia se compone de puros espíritus, muchos se imaginarían, según esto, que las partes de la materia tienen entendimiento y voluntad, ya que encuentran tales cosas en su alma, que es también un espíritu. Como, por encima de ello, la esencia de un espíritu, como nuestra alma, es diferente de la esencia de otros seres simples, como las almas de las bestias y los elementos de la materia (§.894) y se llama con nombres diferentes a cosas esencialmente diferentes, no se puede poner tampoco el nombre de espíritus a seres que tienen una esencia diferente. Y esto ha movido sin duda al señor *von Leibniz* a utilizar meramente el nombre de unidades para los elementos de la materia.

§.899. DE POR QUÉ NO TIENEN NOMBRE TODAS LAS COSAS SEMEJANTES AL ALMA

No resulta sorprendente que se carezca en este punto de nombres adecuados, ya que hasta el momento no se han investigado los objetos suficientemente ni distinguido entre sí. Sin embargo, dado que conocemos la esencia y naturaleza del alma (§.755 y 756) y sabemos también que esta fuerza se puede determinar de diferente forma (§.788), podemos distinguir muy bien las diversas especies de cosas que poseen una fuerza de representarse el mundo, y poner a éstas en parte el nombre que han recibido, en parte dejar abierta para cualquiera la posibilidad de llamar a las restantes como le plazca.

§.900. LA PRIMERA ESPECIE DE ESTAS COSAS

Como, sin embargo, todas las cosas sólo se pueden diferenciar entre sí en los grados de la fuerza representativa (§.894) y las representaciones, por su parte, de los entes corpóreos de los que se compone el mundo o son claras o son oscuras, y las claras bien distintas o bien confusas (§.198, 199, 206 y 214), se pueden distinguir de la siguiente manera las especies de estas cosas que poseen una fuerza para representarse al mundo. La primera especie es aquella que se representa al mundo oscuramente, de forma que en la representación entera que ocurre de una vez no se puede distinguir entre sí absolutamente nada. Y estas cosas poseen el grado mínimo de perfección, ya que las representaciones oscuras son las peores de todas (§.199). Tampoco son conscientes de ellas mismas (§.731) y no tienen, por tanto, sensación alguna ni otros pensamientos (§.194). Ahora bien, como en nosotros el dormir es un estado de representaciones oscuras (§.795), tales cosas se encuentran en un sueño perpetuo. El señor *von Leibniz* las tiene por los seres simples del mundo que llamamos elementos y les da

el nombre de *unidades* (§.806). He recordado ya anteriormente (§.599) que por esta vez voy a dejar al margen si los elementos son estos seres que representan el mundo oscuramente, esto es, sin ser conscientes de ello. Parece, empero, como si las almas de los hombres y de los animales hubieran estado alguna vez en semejante estado antes de venir a este cuerpo, según expondré enseguida con más detalle.

§.901. SEGUNDA ESPECIE

La segunda especie es la que se puede representar al mundo con claridad, pero confusamente, de manera que en la representación total se pueden distinguir muchas cosas entre sí, pero no en lo singular. Aquí se da cierta distinción en la representación total, pero no en lo singular. De esta especie son las *almas de los animales*, a las que atribuimos sentidos, imaginación y memoria (§.892), de las cuales puede haber muchas especies diferentes (§.830).

§.902. TERCERA ESPECIE

La tercera especie es la que se puede representar al mundo clara y distintamente, de manera que se puede distinguir mucho entre sí tanto en la representación total como en lo concreto. Tales son nuestras almas, a las que además de los sentidos, la imaginación y la memoria, hemos de conceder también entendimiento, razón y voluntad (§.892) y a las que hemos llamado *espíritus* (§.896).

§.903. DE QUÉ ESPÍRITUS SON ALMAS

Como los grados de la distinción pueden ser muy diferentes, son posibles también muchas especies de las mismas, y se llaman *almas* a aquellos espíritus dado que la fuerza representativa se ve limitada por la posición de un cuerpo en el mundo y sus órganos de los sentidos (§.753).

§.904. DE CUÁL ES EL ESPÍRITU SUMAMENTE PERFECTO

Si se representa distintamente de una vez, tanto según el espacio como según el tiempo, el estado de todo el mundo y no sólo, pues, éste que se da realmente, sino también todos los restantes que pueden llegar a ser, entonces tiene el espíritu el grado más perfecto posible. Y es, por tanto, también el *espíritu sumamente perfecto* (§.896). Posteriormente demostraremos que *Dios* es este espíritu. Y a partir de ello se entiende que este espíritu sea un ser infinito (§.109).

§.905. RAZÓN SUMAMENTE PERFECTA

Sólo los espíritus poseen razón (§.892 y 896), y como ésta es una intelección de la interconexión de las verdades (§.368), ha alcanzado el grado más elevado de perfección cuando se extiende a todas las verdades: pues para la intelección de la interconexión de las verdades se requiere una representación distinta de cómo se fundamentan entre sí (§.142). Una representación es perfecta en grado sumo cuando se representa todo distintamente (§.829). Y, así pues, la razón sumamente perfecta es una intelección de la interconexión de todas las verdades.

§.906. LOS SERES HUMANOS NO POSEEN UNA RAZÓN PERFECTA

Dado que no es posible que el hombre pueda tener una intelección de la interconexión de todas las verdades, al no comprender todo distintamente (§.285), no posee tampoco entonces una razón perfecta (§.905).

§.907. VOLUNTAD SUMAMENTE PERFECTA

La voluntad es, a su vez, perfecta cuando todas y cada una de las voliciones concuerdan entre sí y ninguna choca con las demás (§.152). Esto no puede suceder más que cuando su motivo es la representación de lo óptimo. Pues cuando nos representamos lo óptimo completamente, no es posible entonces que pudiéramos querer una vez algo que no hubiéramos querido otra vez (§.496). Y, según esto, la voluntad sumamente perfecta es la que tiene como motivo una representación completa de lo óptimo.

§.908. REPRESENTACIÓN COMPLETA DE LO ÓPTIMO

Se ve aquí fácilmente lo que es la representación completa de lo óptimo, a saber, que para ella se requiere que se considere lo óptimo en la interconexión con todas las cosas que están conectadas entre sí. Por ejemplo, en el hombre, todas sus acciones están conectadas entre sí a través de toda la duración de su vida. Por eso ha de juzgarse lo óptimo a partir de la interconexión con su vida entera.

§.909. EL HOMBRE NO POSEE LA VOLUNTAD SUMAMENTE PERFECTA

Ahora bien, como el ser humano no puede contemplar de golpe su vida entera, no es capaz tampoco de juzgar lo que es lo óptimo, sino que cuando progesa en ello puede juzgar lo que es mejor entre lo que conoce. Por eso tampoco tiene el hombre una voluntad perfecta en grado sumo (§.907).

§.910. DE LO QUE ES UN FIN

La voluntad consiste en un afán por producir una cierta sensación (§.878). Aquello pues que viene representado por esta sensación es a lo que solemos llamar el fin. Y, por tanto, el *fin* es lo que pensamos obtener con nuestra volición y por eso solemos decir, no sin fundamento: «la voluntad tiende hacia el fin y busca alcanzarlo».

§.911. UN SER RACIONAL OBRA SEGÚN FINES

Como la voluntad procede de la razón (§.889), el deseo sensual, sin embargo, de los sentidos y de la imaginación (§.434), así un hombre racional obra siempre según fines; en cambio un esclavo (§.491), igualmente los animales (§.892), sin fines (§.910), al menos sin fines que les sean conocidos. En efecto, más adelante demostraremos que no sólo todos los movimientos de los animales, sino también en general todos las acciones de los entes corpóreos, han sido dispuestos por *Dios* de acuerdo con ciertos fines (§.1027).

§.912. DE LO QUE SON LOS MEDIOS

Las sensaciones intermedias que ha de tener el alma antes de poder llegar a la que intenta producir representan lo que solemos llamar los medios. Y, así pues, los *medios* son aquello mediante lo que obtenemos el fin, esto es, lo que encierra en sí el fundamento por el que el fin alcanza su realidad. Por ejemplo cuando alguien quiere ir de paseo para darse con ello un placer, el placer es el fin, el paseo el medio. Cuando uno va a la universidad y permanece en ella por el estudio, el estudio es el fin, el ir y el quedarse en ella los medios.

§.913. FINES ANTECEDENTES PUEDEN SER MEDIOS DE LOS CONSECUENTES

En el mundo, todas las cosas están conectadas entre sí, de tal forma que una encierra siempre en sí el fundamento por el que la otra se sigue (§.548). Por eso, lo

que hemos convertido en nuestro fin puede a su vez contener en sí el fundamento por el que posteriormente sucede algo diferente. Y, en la medida en que luego convertimos también en fin nuestro a lo otro, se convierte el primer fin en un medio del segundo (§.912). Es así que los fines pueden disponerse de tal forma que los antecedentes sean medios de los consecuentes.

§.914. DE LO QUE ES LA SABIDURÍA

Es *sabio* quien es capaz de disponer los fines de tal forma que en todo momento uno sea medio de otro, y quien sabe descubrir los medios para alcanzar sus fines. Y, de este modo, la *sabiduría* es una ciencia consistente en disponer los fines de tal forma que uno se convierta en medio de otro y en seleccionar, a su vez, los medios que conducen a nuestros fines. Que esta definición se adecua al uso habitual del término, lo ponen de manifiesto los ejemplos (§.16, cap. 2, Log.). Pues cuando vemos que alguien ha abordado sus asuntos de tal forma que ha alcanzado sus fines, solemos decir que ha *obrado sabiamente*.

§.915. DE LO QUE ES LA NECEDAD

En cambio, cuando alguien dispone sus fines de tal forma que uno es contrario al otro y elige como medio algo que es contraproducente a su fin, se dice que obra *neciamente*. A partir de lo cual se comprende lo que es un *necio* y lo que es la *necedad*.

§.916. GRADO DE LA SABIDURÍA

Cuantos más fines se conectan entre sí de tal modo que siempre uno sea medio del otro, tantos más fines concuerdan entre sí y tanto mayor y más perfecta es la sabiduría (§.914 y 152). A su vez, cuanto más o en más casos se sabe elegir medios que le conduzcan a uno a la meta y cuanto menos se falla en la selección de los medios, tanto más concuerda todo entre sí. Y, por tanto, es también por ello mayor y más perfecta la sabiduría (§.914 y 152).

§.917. UN GRADO MÁS DE LA SABIDURÍA

Cuanto más alcanza uno su fin mediante los medios elegidos, tanto más concuerdan éstos con aquél: pues en la medida en que no alcanzo mi fin, en esa medida no concuerda con él el medio, sino que o bien es muy contraproducente, o bien no contribuye en nada al asunto. Por eso es también la sabiduría tanto más perfecta cuanto más alcanza uno sus fines con los medios elegidos.

§.918. OTRO GRADO DE LA SABIDURÍA

Es propio, a su vez, de la perfección de la sabiduría que no se intente obtener mediante rodeos aquello a lo que se puede llegar por un camino más corto. Pues si se tiene un camino más corto, se eligen los rodeos sin necesidad y se obra entonces como cuando se hace algo sin fin (§.910). Pero un sabio no obra nunca sin fin (§.911). Por eso, en la medida en que se eligen rodeos sin necesidad, en esa medida se deja de ser sabio. Así pues, la sabiduría es más perfecta cuando se eligen medios más breves y se los prefiere a los más circunstanciados. Ello se puede demostrar también de esta forma. Cuando conocemos medios que nos ayudan a llegar de modo más breve a nuestra meta que otros, no encontramos razón alguna por la que debiéramos preferir los segundos a los primeros. Y, por eso, tampoco puede darse tal cosa (§.30). Así pues, si elegimos rodeos, ello ocurre porque no

conocemos el camino más corto. Y, por tanto, esto procede de la falta de conocimiento, consecuentemente de la imperfección del entendimiento (§.849). Ahora bien, lo que procede de la imperfección del entendimiento no se le puede añadir a la sabiduría para perfeccionarla.

§.919. ADVERTENCIA NECESARIA

A partir de lo cual se ve en el acto que no es contrario a la sabiduría preferir un camino más largo a otro más corto cuando se tiene razón suficiente para ello. Pues en tal caso, junto al fin principal se tienen otros fines secundarios que se pueden obtener simultáneamente por el camino más largo, pero no por el más corto. Y en este caso no se obra pues sin fin al preferir el camino más largo al más corto: en efecto, hablando del asunto con propiedad no se trata de hecho del camino más largo ya que no se dispone de uno más corto cuando se quieren satisfacer todos los fines a la vez. Por ejemplo, alguien quiere viajar de un lugar a otro y hablar en el camino con un buen amigo que vive apartado de la ruta principal. Si organiza su viaje de tal forma que pase por el lugar en el que vive su buen amigo, con quien desea hablar, puede que llegue mediante rodeos al lugar al que se dirigía; sin embargo, a pesar de ello, el camino que ha tomado puede ser el más corto que podía elegir en la medida en que su fin no sólo era llegar al lugar pensado sino también hablar en el camino con su buen amigo.

§.920. SABIDURÍA SUMAMENTE PERFECTA

Partiendo de lo que se ha dicho hasta el momento acerca de los grados de perfección de la sabiduría (§.916, 917 y 918), resulta evidente que la sabiduría alcanza el grado máximo de perfección (§.152) cuando conecta todos sus fines entre sí de tal forma que ninguno contradiga a ningún otro, sino que, más bien, sea un medio para los demás: cuando no sólo alcanza totalmente su fin con los medios, sino que además no hace nada en vano y, por tanto, elige por doquier el camino más corto que puede hallarse teniendo en cuenta todos los fines que se han de alcanzar simultáneamente.

§.921. LAS ALMAS DE LOS HOMBRES Y DE LOS ANIMALES SON INCORRUPTIBLES

De otras perfecciones del alma tratamos en otro lugar, a saber, en los *Pensamientos acerca de las acciones humanas*, donde se trata de las obligaciones respecto al entendimiento y la voluntad. Por ello señalamos aquí que, dado que tanto las almas de las bestias como las de los hombres son seres simples (§.742 y 789), no pueden ni originarse (§.87 y 88) ni dejar de ser (§.102) de forma natural. Y son por ello ambas, según su esencia y naturaleza, *incorruptibles*. En efecto, *corruptibilidad* es una separación de las partes y se contrapone a la aniquilación, ya que de lo que existía realmente no sigue existiendo nada.

§.922. NO SE VEN ANIQUILADAS CON LA MUERTE DE LOS CUERPOS

Por eso no perecen con el cuerpo cuando éste deja de ser. Pues por el hecho de que se separen las partes de la materia de las que se compone el cuerpo, no puede aniquilarse al alma: máxime cuando es sabido que no se aniquila ni la mínima motita de materia de las que se separan y que el cuerpo no contribuye en nada a las acciones del alma (§.761 y 763). El alma, en tanto que ser simple, no puede dejar de ser más que por aniquilación (§.102).

§.923. LAS ALMAS DE LOS ANIMALES NO RECUERDAN SU ESTADO ANTERIOR

Como las almas de los animales no tienen entendimiento (§.892) y, por tanto, tampoco conocimiento universal (§.286) no pueden acordarse de su estado anterior (§.867 y 868). Y por eso no son conscientes de que son precisamente las mismas que fueron en éste o aquel estado.

§.924. LOS ANIMALES NO SON PERSONAS, PERO SÍ LOS HOMBRES

Como se llama *persona* a un ser que es consciente de sí, consciente de ser el que ha estado previamente en éste o aquel estado, por tanto tampoco los animales son personas; por contra, los hombres, como son conscientes de que son precisamente los que con anterioridad han estado en éste o aquel estado, son personas.

§.925. DE SI EL ALMA TIENE TRAS LA MUERTE PENSAMIENTOS DISTINTOS

Como todos los cambios de un ser simple están fundamentados los unos en los otros (§.128), también tienen en el alma, en tanto que ser simple (§.742), que estar conectados el estado tras la muerte del cuerpo con el estado en vida. Precisamente por ello, en vida del cuerpo ha de proceder un estado del alma a partir de otro y de tal forma –dado que dormir y despertar se suceden y, respecto del alma, el dormir es un estado de pensamientos oscuros (§.795), el despertar, en cambio, un estado de pensamientos claros y distintos (§.804)– que un estado de pensamientos oscuros se siga de uno de pensamientos distintos y, a su vez, un estado de pensamientos distintos de un estado de pensamientos oscuros. ¿Cómo podemos decidir, pues, si el estado del alma tras la muerte del cuerpo es un estado de pensamientos oscuros o de pensamientos claros y distintos? Aquellos que se imaginan que las almas tras la muerte del cuerpo estuvieron durmiendo hasta que se volvieron a unir con él, han percibido que cuando se duerme no son utilizables los órganos de los sentidos. Ahora bien, como en la muerte los mismos, al principio de igual modo, se convierten en inutilizables y enseguida se consumen al descomponerse el cuerpo, se ha tenido la impresión de como si el alma, tras la muerte del cuerpo, degenerara en un estado semejante al que tiene cuando duerme: en cuyo caso caería en el estado de pensamientos oscuros (§.795). Sin embargo, ha recordado muy bien el señor *Thümmig*, que conoce magistralmente mi sistema[58], que partiendo del estado del alma en el cuerpo no se puede inferir en modo alguno su estado fuera de él, sino más bien –dado que con la muerte del cuerpo tiene lugar en ella un gran cambio, debido al cual ha de recibir otra especie totalmente distinta de limitación al perecer el cuerpo (§.753)– inferir lo que sucede en grandes cambios. Un cambio tal ocurre en ella cuando el cuerpo es procreado en el seno materno. Ahora bien, he demostrado (§.444, Phys.) que el cuerpo surge de la metamorfosis de un pequeño animalito y, por tanto, el alma ha de regirse previamente por este cuerpo (§.789). En tal estado, sus sensaciones poseen poca claridad y alcanzan después un mayor grado de la misma. Con el grado mayor está también presente el menor: pues tenemos también pensamientos confusos mientras somos elevados hasta los distintos (§.210 y 214). Y, por ello, en los grandes cambios conserva el alma lo que tiene y recibe aún más de lo que tenía. Por eso, porque aún quedan muchísimos grados más elevados de los que ha alcanzado ya en el cuerpo (§.831) y al morir éste no se da razón alguna por la que debiera perder algo de lo que ya tiene (§.777), no se encuentra el menor motivo para dudar

[58] (W) *In Demonstratione immortalitatis animae*, §.24 y 26.

de que no sólo conserva lo que tiene sino que además alcanza una perfección mayor. Y, según esto, no sólo permanece en el estado de, es. De qué modo acaece el cambio y cuánto tiempo transcurre hasta que ha alcanzado la nueva especie de limitación, no lo podemos determinar por el momento.

§.926. LAS ALMAS DE LOS SERES HUMANOS SON INMORTALES, PERO NO LAS DE LOS ANIMALES

En el estado de pensamientos distintos el alma no es sólo consciente de sí (§.730) y de lo que piensa (§.729), sino que el estado presente produce también siempre algo de lo pasado (§.238) y la memoria nos cerciora de que anteriormente nos encontramos en el mismo (§.249). Ahora bien, como el alma del ser humano reconoce haber sido precisamente ella la que estuvo previamente en este estado y conserva por tanto el estado de su persona también tras la muerte (§.924), es entonces *inmortal*. Pues lo incorruptible es *inmortal* cuando conserva permanentemente el estado de una persona. A partir de lo cual resulta a la vez evidente que las almas de los animales no son inmortales, a pesar de ser incorruptibles (§.921).

§.927. ADVERTENCIA

A quien esto le pudiera parecer extraño, que piense que con la materia ocurre exactamente lo mismo: es incorruptible pero no inmortal. Pues si el cuerpo deja de ser por la separación de las partes de materia, que es la *muerte* de los animales y de los seres humanos, no por ello se aniquila la materia, sino que sigue estando en el mundo y es, por tanto, incorruptible. Sin embargo, nadie dirá por ello que es inmortal. Pero la inmortalidad del alma se puede demostrar también de otra manera, para lo cual basta con aceptar que el alma no pierde con el cuerpo nada más que el modo presente de la limitación y por virtud de su razón investiga el fundamento de su estado presente, tal como lo desarrollaré en otro momento y en otro lugar.

6

DE DIOS

§.928. HAY UN SER NECESARIO

Nosotros somos (§.1). Todo lo que es tiene su razón suficiente por la que es en vez de no ser (§.30): y, por tanto, hemos de tener una razón suficiente por la que somos. Si tenemos pues una razón suficiente por la que somos, entonces semejante razón ha de encontrarse bien en nosotros o bien fuera de nosotros. Si es encontrable en nosotros, entonces somos necesarios (§.32); pero si es encontrable en otro, este otro ha de tener la razón por la que es en sí y ser, por tanto, necesario. Y por ello existe un ser necesario. Quien quiera objetar en contra que la razón por la que somos también se podría encontrar en algo que no tiene en sí la razón por la que es, no entiende lo que es una razón suficiente. Pues respecto de semejante ser hay que volver a preguntar en qué tiene la razón por la que es , y de este modo hay que llegar finalmente a algo que no necesita fuera de sí mismo razón alguna por la que es. Para que podamos discernir si nosotros mismos somos semejante ser o si lo es otro, vamos a analizar las propiedades del mismo para ver si le corresponden o no a nuestra alma.

§.929. EXISTE UN SER AUTÓNOMO

A la cosa que tiene en sí la razón de su existencia, y es por tanto de tal forma que resulta imposible que no pueda ser, se le llama *ser autónomo.* Y resulta por tanto claro que existe un ser autónomo (§.928).

§.930. TAL SER TIENE EN SÍ LA RAZÓN POR LA QUE LOS DEMÁS SON

Lo que es autónomo tiene en sí la razón de su existencia (§.929). Por eso, lo que no es autónomo, sino que procede de otro, tiene fuera de sí la razón de su existencia, a saber, en el ser autónomo. Y, por tanto, el ser autónomo ha de encerrar en sí la razón por la que son las demás cosas que no son autónomas.

§.931. ES ETERNO

Lo que es necesario, no puede tener ni principio ni fin, sino que es eterno (§.39). Por eso, dado que el ser autónomo es necesario (§.929), no puede tener entonces ni principio ni fin, sino que es eterno.

§.932. LA ETERNIDAD ES INCONMENSURABLE

No se puede por tanto medir la duración del ser autónomo mediante la duración de ninguna otra cosa y, por ello, la eternidad es inconmensurable. Pues cuando se quiere medir algo, ha de presuponerse algo de la misma especie como patrón, que tomado un cierto número de veces equivale a lo que se desea medir (§.62). En este caso, sin embargo, no podemos encontrar semejante patrón. Podemos presuponer una duración todo lo larga que queramos y multiplicarla por un número tan grande como nos apetezca, que no podremos sin embargo calcular con ello lo largo que ha sido algo que no tiene comienzo alguno, ni lo largo que será lo que no tiene ningún final, esto es, lo eterno (§.39). Para que nos podamos representar tanto mejor lo que es la inconmensurabilidad de la eternidad, lo voy a ilustrar mediante una medida hipotética. Supóngase, pues, que el espacio anular desde la Tierra a las estrellas fijas, esto es, una esfera que tiene 523402880000 millas de diámetro (§.575, Astron.), estuviera relleno con arena. Supóngase, además, que cada millón de años, esto es, cada mil veces mil años tal esfera pierde un granito, entonces resultará sorprendente el tiempo que tiene que pasar antes de que se acabe el enorme cúmulo de arena. Sin embargo, como se puede saber cuánta arena cabe en una determinada medida, y cuántas medidas de éstas forman una milla cúbica (§.215, Geom.), se puede hallar también cuántos granos de arena están contenidos en el gran espacio (§.237, Geom.), y consiguientemente calcular el número de años que han de pasar hasta que desaparezca el montón entero. Por eso, este tiempo, extremadamente largo, es sin embargo medible y no se lo puede comparar, por tanto, con la eternidad inconmensurable. En efecto, tampoco si se presupusiera como patrón de medida este excesivamente largo período de tiempo se podría medir con él la eternidad.

§.933. EL SER AUTÓNOMO ES EL PRIMERO Y EL ÚLTIMO

Como el ser autónomo no ha tenido principio y tampoco puede tener final (§.931), nada puede haber sido antes de él ni tampoco puede venir nada tras él. Pues si hubiera habido algo antes de él, o pudiera venir algo tras él, entonces tendría alguna vez que no haber sido y podría dejar de ser: lo cual es absurdo. Ahora bien, *lo primero* es aquello antes de lo cual no hay nada, y *lo último* aquello tras lo cual no viene nada más. Por eso el ser autónomo es el primero y el último.

§.934. ES INCORRUPTIBLE

Lo que no puede tener final, es incorruptible (§.921). Ahora bien, como el ser autónomo no puede tener final (§.931), es por tanto incorruptible.

§.935. NO ES NADA CORPÓREO

Las cosas compuestas pueden originarse y cesar (§.64). El ser autónomo no puede ni originarse ni cesar (§.931), y no puede ser por tanto nada compuesto, consiguientemente, no puede ser cuerpo alguno (§.606).

§.936. ES UNA COSA SIMPLE

Ahora bien, como no pueden ser más cosas que las simples y las compuestas (§.51 y 75): el ser autónomo, empero, no puede ser nada compuesto (§.935), entonces ha de ser una cosa simple.

§.937. ES POR SU PROPIA FUERZA

Todo lo que es, es bien por su propia fuerza o bien por la fuerza de otro. Lo que es por la fuerza de otro tiene la razón por la que es en algo diferente, a saber, precisamente en aquello mediante cuya fuerza es (§.29). El ser autónomo tiene la razón por la que es en sí mismo (§.929), y no puede, por ello, ser por la fuerza de ningún otro, consiguientemente ha de ser por su propia fuerza.

§.938. ES INDEPENDIENTE DE TODOS

Dado que el ser autónomo es por su propia fuerza y tiene, por tanto, su existencia por sí mismo y no por otro (§.14), puede ser aunque no hubiera nada simultáneamente junto a él. Y por eso no necesita ayuda ajena para ser lo que es, por consiguiente es totalmente independiente de todas las cosas. Pues decimos que algo es dependiente de los demás en la medida en que tiene en otro el fundamento de algo que está en él. Cuando tiene pues el fundamento de su esencia y de su existencia en otro, es completamente dependiente de él. Conservamos también este significado en la vida corriente: pues cuando decimos que uno es en un asunto dependiente de otro, con ello indicamos que el uno no puede emprender nada sin que el otro quiera, de modo que el fundamento de su acción es la voluntad del otro.

§.939. NO ES EL MUNDO

Una vez que hemos descubierto algunas propiedades del ser autónomo, podemos demostrar que ni el mundo ni nuestra alma podrían ser autónomos. El mundo no es necesario (§.576); el ser autónomo es necesario (§.928 y 929), así que el ser autónomo no es el mundo (§.17). El mundo es a su vez una cosa compuesta (§.551); el ser autónomo es simple, no compuesto (§.936), por eso el ser autónomo no es el mundo (§.17). A los elementos del mundo tampoco se les puede adscribir ninguna autonomía porque son tan contingentes como el mundo, ya que otro mundo ha de tener también otros elementos, dado que en virtud del principio de razón suficiente (§.30) toda diferencia en lo compuesto ha de proceder finalmente de la diferencia de lo simple, tal como lo he expuesto en otro lugar (§.351, Annot. Met.).

§.940. EL MUNDO DEPENDE DE ÉL

Como, según esto, el ser autónomo es diferente del mundo y éste no es autónomo (§.939), el mundo ha de tener en este ser el fundamento de su existencia (§.930) y ha de ser, por tanto, dependiente de él (§.938).

§.941. ES DIFERENTE DE NUESTRA ALMA

La fuerza representativa en la que consiste la esencia y la naturaleza del alma (§.755 y 756) se rige de acuerdo con la posición de un cuerpo en el mundo y, por tanto, con los cambios que tienen lugar en los órganos de los sentidos (§.753), y tiene pues el fundamento de sus representaciones fuera de sí, a saber, en el mundo (§.786). Y por ello es el alma dependiente del mundo (§.938). Ahora bien, como el ser autónomo es independiente de todas las cosas (§.938), el alma no puede ser entonces un ser autónomo (§.17). Y de esta forma el ser autónomo es diferente también de nuestra alma.

§.942. DE PARA QUIÉNES VALE ESTA DEMOSTRACIÓN

Es innegable que en esta demostración se presupone que el mundo existe realmente fuera de nuestra alma, y no existe meramente a través de sus pensamientos:

lo cual concede la mayoría. Sin embargo, como anteriormente hemos probado (§.777) que el alma podría ver el mundo fuera de sí aunque no hubiera ninguno, en efecto, que la presencia real no contribuye en nada a que el alma se represente al mismo, y los idealistas no conceden al mundo más espacio que el de los pensamientos del alma y de los espíritus, me parece que obro correctamente si dispongo la demostración también de otra forma y, en concreto, de una tal que a la vez satisfaga también a los idealistas: pues en una materia tan importante como es la presente, hay que regirse conforme a los demás en la medida que sea posible.

§.943. OTRA DEMOSTRACIÓN

Como el mundo no es real, sino que sólo existe a través de los pensamientos del alma, es bien verdadero entonces que el fundamento por el que el alma se representa éste y no otro mundo ha de buscarse en su esencia (§.33). Por eso, como la fuerza representativa constituye la esencia y la naturaleza del alma (§.755 y 756) y la esencia es necesaria (§.38) e inmutable (§.42), produce el alma éstas y no otras representaciones y ello ciertamente en éste y no en otro orden, porque su fuerza no implica otra cosa. Sin embargo, como son posibles además otros mundos (§.569) que son representables del mismo modo que éste, al poderse representar nuestra misma alma uno y lo otro (§.571), también son posibles entonces otras clases de alma. Y de este modo hemos de tener una razón suficiente (§.30) por la que sean actuales ahora y aquí en este orden ésta y no otras almas. Ahora bien, como esto no puede encontrarse en el alma, precisamente porque otra clase de alma es tan posible como ella, ha de buscarse entonces el fundamento por el que existe en otra cosa diferente de ella. El ser autónomo tiene su fundamento, por el que es, en sí (§.930), no fuera de sí, y, por tanto, el alma no puede ser el ser autónomo (§.17).

§.944. SE REFUTA AL EGOÍSTA

Es bien cierto que un egoísta, como no puede mostrar fundamento alguno por el que existe ahora y aquí el alma de esta clase y no de otra, presupone que es el único ser existente y que no hay ningún otro fuera de él (§.2); sin embargo, se le puede convencer fácilmente de su error. Un egoísta es simultáneamente un idealista y no concede, por tanto, al mundo más espacio que el de sus pensamientos (§.777). Ahora bien, como se representa más cuerpos humanos que el suyo, y del suyo puede comprender que mediante él viene determinada la clase de sus representaciones, que se convertiría en otra si tuviera un cuerpo de los otros (§.753), no puede negar entonces que almas que se representan el mundo según la posición de los demás cuerpos son tan posibles como la suya. Y, por tanto, es falso que sólo él pueda ser y nadie más; en efecto, el egoísta no encuentra tampoco ninguna razón por la que pudiera negar que los otros no sean tan reales como él, ya que en los demás encuentra todo lo que encuentra en sí. Y, por tanto, presuponga lo que presuponga respecto a la razón de su existencia, ha de conceder también que los demás existen, porque el mismo fundamento se encuentra en los demás que en él.

§.945. DE LO QUE ES DIOS

Resulta, por tanto, seguro que el ser autónomo es diferente tanto del mundo y sus elementos (§.939), como de nuestra alma (§.941 y 943), y tiene por tanto en él el fundamento a buscar de la existencia de ambos. Y a este ser diferente de ambos es al que solemos llamar *Dios*. Así pues, *Dios* es un ser autónomo en el que se

encuentra el fundamento de la existencia del mundo y de las almas: y *Dios* es diferente tanto de las almas de los seres humanos como del mundo.

§.946. QUE HAY UN DIOS

Ahora bien, como es seguro que hay semejante ser autónomo (§.945), existe también un *Dios.*

§.947. ALGUNAS PROPIEDADES DE DIOS

Puesto que el ser autónomo es eterno (§.931), entonces también *Dios* es eterno y su eternidad inconmensurable (§.932). Como el ser autónomo es el primero y el último, antes del cual no ha habido ninguno y tras el cual no viene ningún otro (§.933), también *Dios* es el primero y el último, antes de Él no ha sido ninguno, y tras Él no vendrá ninguno más. Ya que el ser autónomo no es corruptible ni corpóreo, sino una cosa simple (§.934, 935 y 936), *Dios* no es entonces ni corruptible ni corpóreo, sino un ser simple. Efectivamente, como el ser autónomo existe por su propia fuerza y es independiente de todo, no como el que necesita algo de alguien (§.937 y 938), así es *Dios* por su propia fuerza independiente de todo y no como el que necesita algo de alguien.

§.948. DOS MUNDOS SEMEJANTES NO PUEDEN SER SIMULTÁNEAMENTE

Si se dieran realmente dos mundos semejantes de forma simultánea, con independencia de que los cambios que acontezcan en ellos sucedan simultáneamente o en tiempos diferentes, no habría razón alguna por la que en el primer caso un mundo ocupara este espacio y el otro mundo otro. Pues como en un mundo todo sería exactamente igual que en el otro (§.18), todo permanecería idéntico aunque se intercambiaran los lugares de los mundos. Ahora bien, como nada puede suceder sin una razón suficiente (§.30), tampoco pueden coexistir simultáneamente dos mundos semejantes. A su vez, si dos mundo semejantes coexistieran, entonces en cada espacio de uno, en un tiempo dado, se percibiría exactamente lo mismo que se encontraría en exactamente el mismo espacio del otro en exactamente el mismo tiempo (§.18). Y no se daría, por tanto, razón alguna por la que *Dios* hubiera hecho dos mundos, ya que con dos no obtendría más que con uno. Si se dice que habría dado más pruebas de su poder que con uno, entonces veremos en lo que sigue que según esto habría habido más razón para que hubiera creado dos diferentes. Ahora bien, como nada puede ser sin razón suficiente (§.30), tampoco es posible que *Dios* haya creado dos mundos semejantes y coexistentes. En efecto, cuando conozcamos más adelante (§.1020) el poder de *Dios*, veremos también que dos mundos no son una mayor prueba del poder de *Dios* que uno solo. No estoy diciendo, sin embargo, que sea absolutamente imposible que pudieran crearse dos mundos semejantes: pues esto habría de demostrarse a partir del principio de contradicción no del de razón suficiente.

§.949 TAMPOCO DOS DIFERENTES

Si dos mundos diferentes son, entonces ninguno de los dos está conectado con el otro: pues de lo contrario no serían dos mundos, sino sólo uno (§.549). Ahora bien, si ninguno de los dos está conectado con el otro, sino que cada uno de ellos es totalmente independiente del otro (§.938), no sucedería nada cambiante aunque se intercambiaran sus lugares. Pues en cada uno de los mundos todo prosigue

como previamente, ya que ninguno de los dos tiene nada que ver con el otro. Y, según esto, no se da razón suficiente alguna por la que más uno que el otro tuviera que estar en este lugar y no en otro. Pero como nada puede ser sin razón suficiente (§.30), no pueden pues coexistir dos mundos diferentes.

§.950 OBJECIÓN Y RESPUESTA A LA MISMA

Tal vez den algunos en pensar que es muy factible que pudiese haber una razón por la que dos mundos diferentes pudieran coexistir. En efecto, si los mundos son diferentes entre sí, entonces en uno no hay tanta perfección como en el otro (§.712 ss.). Por eso, como encontramos que las perfecciones del alma se alcanzan progresivamente (§.525), se podría decir: los diferentes mundos serían necesarios para que las almas fueran llevadas de uno más imperfecto a uno más perfecto, y así, mediante contemplación, se elevaran progresivamente a una mayor perfección. Sin embargo, por ingenioso que esto pueda parecer a primera vista, enseguida se esfuma de golpe toda verosimilitud si pensamos que en este mundo se esconde una cantidad infinita de perfección que no ha alcanzado el alma humana con su limitadísima fuerza (§.702). Por eso, se conduciría al alma, sin razón suficiente, del escenario de este mundo al escenario de otro al ser obtenible en éste exactamente lo mismo que se conseguiría en el otro. En efecto, como las representaciones del alma que atañen a un mundo están conectadas con las que tendría en el otro (§.29 y 30), entonces tendrían también los mundos que estar conectados entre sí (§.786), y entonces no serían mundos diferentes, sino sólo diferentes escenarios del mismo mundo (§.549).

§.951. DE POR QUÉ HAY UN MUNDO EN LUGAR DE OTROS

En *Dios* ha de encontrarse el fundamento de por qué este mundo ha alcanzado su existencia en lugar de los demás (§.945). Ahora bien, como un mundo es más perfecto que los demás (§.712 ss.), este fundamento no puede consistir sino en que la mayor perfección ha movido a *Dios* a crear uno en lugar de los demás.

§.952. DIOS SE REPRESENTA TODOS LOS MUNDOS

Por eso es necesario que *Dios* pueda representarse distintamente todos los mundos a la vez: pues de lo contrario no sería posible que pudiera conocer la mayor perfección. La perfección consiste en una concordancia de las cosas, de las que se compone el mundo, y de sus sucesos (§.701). Quien, según esto, quiere inteligir la perfección de un mundo, ha de poder representarse distintamente hasta el mínimo detalle todo lo que rellena el espacio y el tiempo en ese mundo (§.548). Quien quiere juzgar dónde hay mayor perfección, tiene que comparar y representarse por tanto a la vez todos los mundos con todos sus estados que pueden sucederse los unos a los otros.

§.953. SABE TODO LO QUE ES POSIBLE

Ahora bien, como un mundo no es más que una serie de cosas mutables que están las unas junto a las otras y se suceden, y están en su totalidad conectadas entre sí (§.544), y se llama cosa a todo lo que es posible (§.16), todos los mundos abarcan dentro de sí la totalidad de lo que es posible. En efecto, las diferentes clases de mundos se originan al componerse todo lo que es posible de todas las formas y maneras que son compatibles. Por eso, dado que *Dios* se puede representar todos los mundos, sabe también todo lo que es posible.

§.954. DIOS TIENE UN ENTENDIMIENTO

El entendimiento es la facultad de representarse distintamente lo posible (§.277). Ahora bien, como *Dios* se representa todo lo posible (§.953), posee también un entendimiento.

§.955. LO QUE ES EL ENTENDIMIENTO DE DIOS

Así pues el *entendimiento de Dios* es una representación distinta de todo lo que es posible, simultáneamente o de golpe (§.952 y 953), consiguientemente el entendimiento de *Dios* es infinito (§.109).

§.956. DIFERENCIA DEL MISMO RESPECTO DE OTRO ENTENDIMIENTO

Y a partir de aquí se evidencia la diferencia entre el entendimiento de *Dios* y el alma del ser humano, también respecto de todos los seres distintos de Él dotados con un entendimiento.. Pues *Dios* sabe todo lo que es posible (§.955), el ser humano sólo algo (§.753). *Dios* lo sabe todo con distinción (§.955), el ser humanos muchas cosas de modo confuso, incluso totalmente oscuro (§.275). *Dios* lo sabe todo de una vez (§.955), el ser humano sucesivamente. Y, por tanto, el *entendimiento del hombre* es una representación parcialmente distinta de algunas cosas de modo sucesivo, consiguientemente, el entendimiento humano es finito (§.109).

§.957. DE CÓMO HA DE CONSIDERARSE LA MAGNITUD DEL ENTENDIMIENTO DIVINO

Si queremos representarnos y comprender en cierta medida la magnitud del entendimiento divino, nos basta con pensar lo que se requiere cuando ha de conocerse por completo un mundo. Ahora bien, como el mundo está lleno tanto según el espacio como según el tiempo (§.548), ha de prestarse en este punto atención a cómo ambos están llenos tanto en lo grande como en lo pequeño. En la primera consideración nos sirve la Astronomía; en la segunda nos ayudan los escritos que describen las pequeñeces que se descubren mediante lentes de aumento, entre los que ocupan un lugar especial las cartas de *Leeuwenhoek* que han ido apareciendo en diferentes tomos[59]. Al dirigir nuestros ojos al espacio, descubrimos allí al Sol, en torno al cual se mueven en total dieciséis planetas o esferas, a saber, Mercurio, Venus, nuestra Tierra con la Luna, Marte, Júpiter con cuatro lunas y Saturno con cinco (§.371, Astron.). El diámetro del Sol es, según *Huygens*, al menos 111 veces mayor que el diámetro de la Tierra, es decir, más de 360.000 millas alemanas, y el Sol mismo es más de un millón de veces mayor que la Tierra (§.561, Astron.), y es seguro que *Huygens* se ha quedado más bien corto que largo. Entre el Sol y Saturno hay por lo menos ciento ochenta millones de millas alemanas (§.549, Astron.), de modo que nuestro Sol ocupa junto con los dieciséis planetas un espacio esférico cuyo diámetro alcanza más de los 360.000 millones de millas alemanas. Piénsese, además, que en Astronomía se ha demostrado que las estrellas fijas no son sino soles no menores en tamaño que el nuestro (§.573 y 575, Astron.) y que de ellos se puede probablemente decir que en torno a cada uno de los mismos hay un espacio tan grande como el que circunda al nuestro en el que se mueven asimismo un número de planetas igual al que se mueve alrededor del nuestro (§.574, Astron.). Piénsese, además, que a simple vista se observan hasta 2.000 estrellas (§.154, Astron.) y un número inexpresable con telescopio, por ejemplo hasta 2.000 en la sola Orión (§.158, Astron.). Si se reflexiona sobre todo

[59] *Opera omnia, seu arcana naturae*, 4 vols., 1719-1722.

esto, se podrá representar en cierta medida el sorprendentemente grande espacio que ocupa el mundo, aunque no se considere el espacio que hay entre Saturno y la estrella fija más próxima (§.575, Astron.). Ahora bien, ya que tal como se expuso anteriormente (§.85), en el pequeñísimo espacio que ocupa el mínimo granito de arena pueden haber 294.207 animalitos de múltiples patas, se puede adivinar cuántas cosas ha de haber en un espacio tan grande. Por eso, como el entendimiento divino no sólo capta de una vez el gran espacio, sino que se representa también distintamente todo lo que es encontrable de las cosas más pequeñas en cada mínimo espacio (§.955), se puede comprender con ello en cierta medida la magnitud del entendimiento divino, que en sí es incomprensible. Pero ha de tenerse en cuenta además el tiempo en el que tienen lugar los cambios del mundo. Ahora sólo voy a señalar que la milésima parte del tiempo en el que se produce un latido del corazón nos resulta muy comprensible aún, incluso que es seguro que ésta no es ni con mucho la parte más pequeña del tiempo (§.692). Por eso, si se tiene en cuenta en ello que también los espacios y tiempos más pequeños están en la naturaleza llenos de un modo diferente los unos de los otros (§.591), y se tiene presente a la vez que *Dios* lo intuye todo de golpe (§.955), se sentirá aún mayor admiración ante la magnitud del entendimiento divino. ¿Qué puedo decir, por último, si tenemos además en consideración que en todas estas cosas son observables innumerables armonías (§.600) y finalmente que el inexpresable tiempo de todas estas cosas se multiplica enormemente en las infinitas especies de mundo que son tan posibles como éste? Todo ello se ha tratado ya en otro lugar de manera más detallada[60].

§.958. EL ENTENDIMIENTO DE DIOS ES INCONMENSURABLE

Quien reflexiona al respecto y considera lo poco que de golpe nos podemos representar del mundo, y la poca distinción que se da en lo que nos representamos, comprenderá sobradamente que nuestro entendimiento no es nada en comparación con el divino, y aunque nos pudiéramos representar un entendimiento todo lo perfecto que quisiéramos, el divino no podría compararse con él. En este punto nos ocurriría lo mismo que con la eternidad (§.932). Y por eso tenemos buenas razones cuando afirmamos que el entendimiento divino es inconmensurable no en menor medida que la eternidad.

§.959. DIOS NO TIENE NI SENTIDOS NI IMAGINACIÓN

Dado que *Dios* conoce instantáneamente y de manera distinta todo lo que es posible (§.955), y nada le resulta confuso, no posee entonces ni sentidos ni imaginación (§.277).

§.960. DE POR QUÉ LAS REPRESENTACIONES DE DIOS SON DIFERENTES DE LAS HUMANAS

Como *Dios*, al contrario que nosotros, no tiene sensaciones (§.559 y 220), se representa también de una forma totalmente diferente a la nuestra lo que nosotros solemos representarnos de manera confusa y oscura, esto es, aquello que simplemente sentimos, por ejemplo, los colores. En efecto, dado que el entendimiento divino posee pura distinción, analiza todo aquello en lo que nosotros nos confundimos.

[60] (W) *In Specimine Physicae ad Theologiam naturalem applicatae, quod sistit notionem intellectus divini per opera naturae illustratam.*

§.961. DE CÓMO CONOCE LAS SENSACIONES DE LOS SERES HUMANOS

Sin embargo, dado que se representa también las almas de los hombres, ve con ello en el interior de las mismas sus representaciones confusas y oscuras, o sus sensaciones e imaginaciones.

§.962. DIFERENCIA ENTRE SU CONOCIMIENTO Y EL NUESTRO

Como lo conoce todo distintamente (§.954), ninguna cosa le puede ocultar a Él otra, tal como nos ocurre a nosotros: más bien está todo desnudo y descubierto ante Él, y no ve sólo lo que está fuera, sino también el interior de las cosas.

§.963. DIOS POSEE UN CONOCIMIENTO INTUITIVO

Y de este modo, dado que lo conoce todo no sólo distintamente y hasta lo más interno (§.962), sino también en el acto (§.955), tiene de todas las cosas un conocimiento intuitivo (§.316); no obstante, posee también todo conocimiento simbólico posible (§.961) y no necesita inferir nada mediante silogismos (§.340), si bien se representa también todo conocimiento en su conjunto (§.953).

§.964. CONOCE EL MUNDO ENTERO EN SUS PARTES MÁS PEQUEÑAS

En todo mundo se encuentra la totalidad conectada tanto según el espacio como según el tiempo (§.548). Ahora bien, como *Dios* se representa todo mundo con absoluta distinción (§.952), ha de conocer entonces además la conexión de cada cosa con el todo dentro del mundo. Esto lo requiere también el concepto distinto de un ser contingente (§.579 y 580). De este modo ve *Dios* el mundo en su totalidad tanto según su espacio como según el tiempo en cada una de las cosas más pequeñas, por consiguiente, se representa completamente todo mundo en cada una de las partes por pequeñas que éstas sean, por tanto hasta el infinito pero siempre con alguna diferencia.

§.965. EL ENTENDIMIENTO DIVINO ES PURO Y HAY DENTRO DE ÉL ABSOLUTA CLARIDAD

Como, a su vez, *Dios* lo sabe todo con distinción (§.955) y está libre de toda sensación e imaginación (§.959), su entendimiento es entonces completamente puro (§.282) y reinan en él claridad (§.207) y luz (§.208) absolutas; luz a la que ningún ser humano puede llegar (§.956).

§.966. ES SUMAMENTE PERFECTO

El entendimiento es tanto más perfecto cuantas más cosas se puede representar distintamente y cuanto más es capaz de representarse con distinción dentro de una cosa (§.848). Por eso, dado que el entendimiento divino se representa todas las cosas y todo lo que es en ellas de un modo sumamente distinto, y además de una sola vez (§.955), no se puede pensar entonces otro más perfecto que él. Es así que es el más perfecto de todos.

§.967. DIOS SABE TAMBIÉN LO QUE OCURRIRÍA BAJO CONDICIONES QUE NO SE CUMPLEN

Todo lo que es posible y no ocurre en este mundo pertenece a otro (§.570). Ahora bien, como *Dios* conoce distintamente todos los mundos (§.952), ve también lo que ocurriría dada una condición que no se cumple en este mundo. Por ejemplo, si yo hubiera vivido en otro lugar diferente de Halle, se habrían sucedido

muchas cosas que aquí no se han producido, por el contrario no habrían acaecido otras que se han dado aquí. Si bien en este mundo no ha sucedido que yo habitara en otro lugar, hubiera sido posible, sin embargo, en otro mundo que tiene mucho en común con el actual, que me hubiera resuelto a ello haciendo uso de mi libertad. Y en el mismo ve *Dios* qué hubiera sucedido de hecho si yo hubiese elegido otro lugar como residencia.

§.968. DE CÓMO CONOCE DIOS LO FUTURO POR ANTICIPADO

En el mundo el estado precedente encierra siempre en sí el fundamento del que le sucede (§.544 y 545). Quien, según esto, conoce distintamente lo precedente, puede a partir de ello prever lo subsiguiente antes de que se produzca (§.29 y 278), y saber por tanto lo futuro anticipadamente. Por ejemplo, si sé dónde se encuentran hoy en el cielo el Sol y la Luna, a partir de ello se puede averiguar dónde se encontrarán en un tiempo dado, tal como se enseña en Astronomía. Se puede calcular además cuándo coincidirán Sol y Luna de tal forma que ésta nos oculte a aquél, y predecir así el eclipse de Sol antes de que se produzca. En efecto, el estado subsiguiente es siempre comprensible a través del precedente. *Dios* conoce distintamente el primer estado del mundo (§.955), y a partir de él conoce el que le sigue, y a partir de éste el tercero y así sucesivamente, a saber, conoce todo estado futuro. Y por eso sabe todo de antemano antes de que se produzca y, como el tiempo es el orden de lo que se sucede (§.94) y *Dios* se representa todo en este orden de un modo sumamente distinto (§.955), sabe también del modo más exacto el tiempo en el que cada cosa va a suceder. Y de esta forma sabe *Dios* todo lo futuro anticipadamente.

§.969. LA PRESCIENCIA DIVINA NO PRODUCE NINGÚN CAMBIO EN LAS COSAS

Por el hecho de saber algo de antemano no se cambia nada en la cosa, sino que ésta sigue siendo como es. Por ejemplo, cuando sabemos que va a producirse un eclipse de Sol, nuestra presciencia no produce nada en la cosa. No se cambia con ella nada en la cosa: el Sol y la Luna conservan su curso tal como lo tenían antes de que lo conociéramos. Por eso, tampoco por el hecho de que *Dios* lo sepa todo de antemano cambia ninguna cosa ni mínimamente, sino que todo sigue siendo en sí como es. Las cosas están predeterminadas a sus aconteceres por su esencia y por la conexión con otras cosas, y de este modo se convierten en ciertas (§.561). El alma se determina a sí misma por su libertad (§.519), con ocasión de lo que ocurre en el mundo (§.570), y con ello obtienen sus acciones una certeza (§.517). Y por eso es posible que *Dios* las pueda conocer con anterioridad a que sucedan: pero con esto no se ven convertidas en necesarias, y ello tanto menos cuanto que la certeza misma, por mor de la cual no puede engañar la presciencia, no convierte a las cosas en absolutamente necesarias (§.564).

§.970. NO INTERFIERE NI EN LO CONTINGENTE DE LA NATURALEZA NI EN LA LIBERTAD DEL ALMA

Como la presciencia divina deja los eventos del mundo y de la naturaleza tal como son en sí y no cambia nada dentro de ellos (§.969), sigue siendo en el mundo contingente lo que es contingente, y en el alma voluntario lo que es voluntario. En efecto, la presciencia está fuera de las cosas y no hace de ellas ni evento ni certeza algunos, sino que las presupone. Cuando a un asesino se le condena a muerte y se establece una fecha en la que debe ejecutarse la sentencia, entonces con ello se ha fijado su muerte y la hora de la misma. Y es seguro que ese día perderá la vida, y se puede saber de antemano que tal cosa sucederá: el evento está ya pre-

determinado. Del mismo modo que se le ha condenado a muerte voluntariamente, sin coacción, y se ha considerado oportuno fijar un día para la ejecución de la sentencia, así siguen ambas cosas siendo algo voluntario y el evento total algo contingente, aunque se pueda saber de antemano que ocurrirán de cualquier forma. Nuestra presciencia no hace que sucedan, sino que como todo lo que se requiere para que sucedan está suficientemente determinado y por eso suceden con certeza (§.14), entonces se lo puede saber anticipadamente.

§.971. DE DÓNDE PROCEDEN LAS DIFICULTADES EN ESTA CUESTIÓN

Los que se plantean dificultades en esta cuestión no reparan en que tanto lo contingente como lo voluntario tienen su razón suficiente por la que se determina que tales cosas alcancen su existencia (§.14): lo cual ha quedado establecido en lo precedente (§.561 y 496). No reparan además en que con ello tanto en la naturaleza (§.561) los eventos, como en el alma (§.517) querer y no-querer obtienen una certeza, pero que mediante esta certeza no reciben necesidad alguna ni los eventos (§.564) ni nuestra voluntad (§.516). Y por eso se imaginan o que *Dios* no puede saber todo de antemano o que se da necesidad tanto en los eventos de la naturaleza como en la voluntad.

§.972. DIOS ES OMNISCIENTE

Ahora bien, como *Dios* sabe todo lo que es posible (§.953), y comprende también cabalmente cómo todo lo que es posible puede alcanzar su existencia (§.964), y conoce de antemano todo lo futuro (§.968), por encima de lo cual resulta imposible saber algo más, entonces posee *Dios* todo el conocimiento que puede ser, y se le llama por eso *omnisciente.*

DE LO QUE ES LA OMNISCIENCIA

Por tanto, la *omnisciencia divina* es un conocimiento distinto o completo de todo lo que es posible, de si, cuándo o por qué alcanza o no lo posible la existencia

§.973. SÓLO DIOS ES UN FILÓSOFO PERFECTO

El conocimiento de un filósofo consiste asimismo en que éste sabe si y por qué puede ser una cosa (§.5, Proleg. Log.). Ahora bien, como los acontecimientos del mundo se fundamentan entre sí de forma continua o, como se dice en Matemática, de forma infinitamente continua (§.579), no puede el ser humano avanzar demasiado cuando pretende representarse esta interconexión de cosas. En cambio, como *Dios* la concibe completamente (§.972), posee entonces un conocimiento total de la filosofía, y como en esto nadie lo puede igualar, es y sigue siendo el único filósofo perfecto.

§.974. DIOS TIENE LA RAZÓN SUPREMA

Dios intelige totalmente la interconexión de las cosas (§.972), en efecto, concibe cómo cada una de ellas, desde la más grande a la más pequeña, está conectada con el resto según todo el espacio y el tiempo (§.952). Ahora bien, como no se puede pensar razón más elevada que la que consiste en semejante intelección (§.905), posee entonces también *Dios* la *razón suprema.*

§.975. ORIGEN DE LA ESENCIA DE LAS COSAS

Como *Dios* se representa todos los mundos mediante su entendimiento (§.953) y con ello todo lo que es posible (§.953), el entendimiento divino es entonces la

fuente de la esencia de todas las cosas (§.35) y el que convierte algo en posible en tanto que produce estas representaciones. En efecto, por eso precisamente es algo posible, porque viene representado por el entendimiento divino. Y puesto que anteriormente demostramos que la esencia de las cosas es eterna (§.40), vemos ahora dónde ha estado la esencia de todas las cosas desde la eternidad, a saber, en el entendimiento de *Dios*. Y de esta forma se puede decir que la esencia de todas las cosas ha existido realmente todo el tiempo y ha estado presente desde la eternidad, si bien las cosas mismas no han estado continuamente presentes o existido desde la eternidad, ya que a su esencia ha de añadírsele aún la existencia (§.14), para que puedan existir.

§.976. TODA VERDAD ES DE DIOS

Como en un mundo todas las cosas se fundamentan las unas en las otras (§.544), en un mundo tal no se da más que pura verdad (§.142). Ahora bien, como el entendimiento divino produce esta conexión (§.975), produce entonces también las verdades. Y, según esto, toda verdad, ataña a las cosas que ataña, es de *Dios*. Por eso resulta erróneo que despreciemos verdad alguna y no la tengamos por divina sino por humana. Es así que a los descubridores de las verdades se los puede tener también por gentes a través de las cuales nos habla *Dios* y que revelan la verdad oculta en Él desde la eternidad: en este sentido, *Gassendi*[61] concede a los matemáticos entre los filósofos el rango que tienen los profetas entre los teólogos.

§.977. TAMBIÉN TODA PERFECCIÓN

Como, a su vez, en cualquier mundo todo se fundamenta entre sí según el espacio y el tiempo (§.548), todo sintoniza con todo, si bien en unos no tanto como en otros. Por eso, como a partir de ello surgen las perfecciones de las cosas (§.152), todos los mundos y todas las cosas que se encuentran dentro de éstos reciben entonces su perfección del entendimiendo de *Dios* (§.975), y este entendimiento divino es la fuente de toda perfección.

§.978. DIOS ES CONSCIENTE DE SÍ MISMO

Dado que todas las representaciones del entendimiento divino tienen un grado sumo de distinción (§.956), puede éste también distinguirlo todo entre sí del modo más perfecto (§.206). Y por eso es *Dios* consciente tanto de todo lo que se representa su entendimiento (§.729) como de sí mismo (§.730).

§.979. SE CONOCE A SÍ MISMO

Quien es consciente de sí y de lo que hace, se conoce a sí mismo: pues nos conocemos precisamente por el hecho de ser conscientes de nosotros y de las acciones de nuestra alma. Ahora bien, como las representaciones del entendimiento de *Dios* son acción suya, ya que las produce mediante su fuerza (§.104), entonces *Dios* es consciente de sí y de lo que hace (§.978). Por eso se conoce también a sí mismo.

§.980. DIOS TIENE UNA VOLUNTAD LIBRE

Entre los innumerables mundos posibles *Dios* ha elegido sólo uno y lo ha preferido a los demás, de manera que éste ha alcanzado la existencia (§.951). Ahora

---

[61] (W) *In oratione inaugurali, cum Professionem Mathematicum auspicaretur*. (N.T.: *Opera omnia*, 6 vols., 1658 [1964], vol. IV, pp.66-73.)

bien, como ninguna elección puede tener lugar sin una voluntad libre (§.519), ha de tener *Dios* entonces una voluntad libre.

§.981. MOTOR DE SU VOLUNTAD

Pero como nada puede suceder sin una razón suficiente (§.30), ha de darse una también por la que *Dios* ha preferido un mundo a los demás. Ahora bien, como los diferentes mundos, en tanto que cosas de una especie, no se pueden diferenciar entre sí más que mediante grados de perfección (§.172), esta razón no puede ser otra que un mayor grado de perfección que *Dios* ha encontrado en este mundo y se lo ha hecho preferible a los demás. Y, según esto, la máxima perfección del mundo es el motor de su voluntad.

§.982. EL MUNDO PRESENTE ES EL MEJOR

A partir de lo cual se evidencia en el acto que el mundo presente es el mejor de todos: pues decimos que es el mejor aquel en el que se halla la máxima perfección (§.422). Si hubiera sido posible uno mejor que éste, no habría podido suceder que *Dios* prefiriera el menos perfecto en su lugar. Pues donde se prefiere lo menos perfecto a lo más perfecto, ello ocurre por ignorancia, pues de lo contrario no se daría razón suficiente alguna para que sucediera, si es que ha de suceder con conocimiento. Ahora bien, como *Dios* conoce todos los mundos (§.952), no puede preferir por ignorancia el peor al mejor.

§.983. DE CÓMO SE ELIMINAN LAS DUDAS QUE EN ESTE PUNTO PUDIERAN SURGIR

Sé bien que muchos piensan que el mundo podría ser mejor de lo que es porque encuentran repetidamente alguna cosa que, a su juicio, podría ser mejor, de lo cual se hablará con mayor detalle más adelante, donde tendré suficientes razones para explicar el origen del mal y su consentimiento. Ahora sólo quiero indicar a los que cobijan tales pensamientos que los hombres no están en situación de concebir la perfección del mundo y de explicarla por extenso (§.702); en efecto, que nos podemos engañar no sólo en el juicio de la perfección del mundo en su totalidad (§.703), sino también respecto de los seres individuales (§.704), incluso en relación a nuestro propio estado (§.705). Asimismo me limito a referirme aquí a lo que en general se ha expuesto sobre la perfección de todas las cosas, a saber, que la imperfección de las partes puede contribuir a la perfección del todo (§.170): para cuya aclaración puede servir lo que he recordado de la imperfección del ojo (§.710). La perfección del mundo consiste en la sintonía de todo lo que es a la vez y se sucede (§.701), y no ha de juzgarse por ello a partir de los seres individuales.

§.984. NATURALEZA DE LA LIBERTAD EN LA VOLUNTAD DIVINA

Volviendo nuevamente a la voluntad de *Dios*, de la que nos dio ocasión de apartarnos su motor (§.981 y 982), hay que señalar que en la voluntad divina encontramos todo lo que hemos hallado anteriormente dentro de la libertad de la humana (§.514, 515, 516 y 518). *Dios* entiende completamente lo que quiere: pues no sólo conoce desde lo más grande hasta lo más pequeño que se encuentra en el mundo, que Él ha preferido a los demás, tanto según el espacio como según el tiempo (§.952), sino que sabe también mensurar del modo más exacto el grado de su perfección y la ventaja que con ello se origina respecto a los demás mundos (§.964). La elección de este mundo no es absolutamente necesaria, ya que había muchísimos

más, tan posibles como éste, que Él hubiera podido preferir (§.569). Y aunque tiene un móvil para ello (§.981), a partir de éste no surge sin embargo coerción alguna, ya que sólo se trata del conocimiento de una mayor perfección. En efecto, como el entendimiento divino produce esta representación (§.955), y además *Dios* es independiente de todas las cosas que no sean Él (§.938), Él mismo se determina a su querer, y ello, en virtud de lo precedente, sin necesidad alguna ni externa ni interna: pues necesidad interna se da donde la cosa sólo es posible de una forma; externa, en cambio, cuando hay algo fuera de mí a lo que no me puedo resistir.

§.985. LA VOLUNTAD DE DIOS ES SUMAMENTE PERFECTA

Como *Dios* ha elegido el mundo óptimo (§.982), el motor de su voluntad es entonces lo óptimo. Ahora bien, como la voluntad más perfecta de todas es la que tiene este motor (§.997), la voluntad de *Dios* es la más perfecta de todas. A partir de los motores se busca la distinción entre voluntades (§.492 y 496).

§.986. CONEXIÓN DE LA VOLUNTAD SUMAMENTE PERFECTA CON LA EXISTENCIA DEL MUNDO ÓPTIMO

Si, según esto, *Dios* no hubiese elegido lo óptimo, podría pensarse entonces una voluntad más perfecta que la suya. Y por eso ha de ponerse en duda o bien la suma perfección de la voluntad divina o bien conceder que este mundo que ha alcanzado la existencia sea el mejor. Así de estrechamente unidos entre sí están el grado sumo de perfección de la voluntad divina y la existencia del mundo óptimo.

§.987. SE ELIMINA LA DUDA RESPECTO DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD DIVINA

Lo que hemos enseñado respecto de la perfección de la voluntad divina (§.985) les produce dificultades a algunos que no están acostumbrados a penetrar las cuestiones con la suficiente profundidad. En efecto, se imaginan que con ello se habría privado a *Dios* de toda libertad. Pues si *Dios* no puede querer sino lo óptimo, se figuran que se ve necesitado por su naturaleza a querer lo óptimo, de lo contrario querría también algo diferente de lo óptimo. Sin embargo, se puede mostrar fácilmente que por ello no se ve *Dios* obligado, al no poder querer más que lo que es óptimo, pues lo quiere gustoso; pero lo que quiere gustoso, no lo quiere obligado. Encontramos incluso en nosotros que hacemos gustosos lo que tenemos por bueno, y tanto más gustosamente cuanto mejor es a nuestro juicio. Pero, ¿quién estaría dispuesto a decir que se ve forzado a hacer lo que hace gustosamente? Al respecto ha de repetirse aquí, cosa que se ha mostrado no hace mucho, lo que se requiere para hablar de coacción (§.984). Pues como se elige con gusto lo óptimo, no hay coacción externa alguna; pero como existe algo peor que se podría tomar en lugar de lo mejor, no se da tampoco ninguna coacción interna. Y precisamente en ello se fundamenta la libertad: en el hecho de que uno elige lo que considera óptimo. Lo voy a ilustrar sobradamente mediante un ejemplo tomado de los hombres, porque la libertad de la voluntad divina es por lo demás similar a la humana (§.984). Por ejemplo, si alguien debe elegir uno entre tres ducados, los mira todos y juzga, según su inteligencia, cuál es el mejor. Al preferir éste a los demás, lo hace de manera no forzada: pues tiene la facultad de extender la mano tanto hacia uno como hacia los demás. El hecho, empero, de que prefiera uno a los demás acaece por mor de su representación, que es algo dentro de él, no fuera. En efecto, porque le gusta más el que tiene por mejor. Se le forzaría si alguien desde fuera le dirigiera la mano de modo que

tuviera que tomar uno de los ducados que no desea tanto como los demás. Sustitúyanse los ducados por el mundo y el hombre por *Dios*, entoces se podrá interpretar también la cuestión muy fácilmente respecto de éste. La duda entera procede de un falso concepto de libertad, cuya incorrección hace tiempo que he mostrado (§.498). Cuando se elige lo mejor, se hace también para que no se pueda vituperar con fundamento a la verdad. Si *Dios* hubiera elegido un mundo peor en lugar del mejor, se le hubiera podido imputar esto como un fallo o descuido: pues es imposible que un mundo más imperfecto le hubiera podido gustar en mayor grado (§.404), o también que encierra algo en sí por lo que mereció la preferencia en detrimento del más perfecto. Pero me estoy refiriendo a lo que es óptimo en relación al todo, no a lo que pudiera ser mejor en detalles considerados por sí solos.

§.988. ORIGEN DE LA EXISTENCIA

Como la perfección del mundo ha movido a *Dios* a elegir uno en lugar de los demás (§.951), y sólo ha alcanzado la existencia el que Él ha elegido (§.949), la voluntad de *Dios* es entonces la fuente de la existencia de las cosas.

§.989. DE CUÁNDO Y CÓMO SE PUEDE HACER REFERENCIA A LA VOLUNTAD DE DIOS

Ahora bien, como el entendimiento divino es la fuente de la esencia, o de lo posible (§.975), y la voluntad divina, en cambio, lo es de la existencia (§.988), no se puede entonces hacer referencia nunca a la voluntad de *Dios* cuando se pregunta por cómo es algo posible, sino sólo cuando se desea saber por qué es algo real; igualmente tampoco se puede hacer referencia en modo alguno a la voluntad de *Dios*, ya que ésta tiene un motor, a saber, la mayor perfección de las cosas (§.981). Además de esto, como cada estado del mundo procede de otro (§.544) y, por eso, en casos especiales, se da también una razón suficiente de la existencia en el mundo mismo (§.29), no puede hacerse referencia a la voluntad de *Dios* más que cuando se trata de la totalidad del mundo en general. Hablo aquí, como en el libro entero, meramente de las cosas que suceden de forma natural.

§.990. SE DEMUESTRA LA POSIBILIDAD SIN LA VOLUNTAD DE DIOS

Como, según esto, nada se convierte en posible por la voluntad de *Dios* (§.989), la posibilidad de las cosas puede demostrarse también sin la voluntad divina. En Matemática, especialmente en Geometría, se dan muchas demostraciones radicales: sin embargo, en ningún lugar se coloca la voluntad de *Dios* como fundamento de la demostración.

§.991. EN LAS CIENCIAS NO ES LÍCITO REMITIRSE A LA VOLUNTAD DE DIOS

En las ciencias no tratamos de seres particulares, sino universales (§.361). Los seres particulares son reales, los universales sólo posibles (§.273) y, por tanto, en las ciencias no se trata de la existencia, sino sólo de la posibilidad. Por eso, tampoco en las ciencias puede remitirse jamás a la voluntad de *Dios* (§.990), de manera que se la señale como la razón por la que algo es posible o puede ocurrir.

§.992. DE CUÁNDO SE FANTASEA EN CIENCIAS

Cuando, según esto, en ciencia se presupone algo, respecto de lo cual se aduce que su fundamento no es otra cosa que la voluntad de *Dios*, ese algo es un algo fantaseado (§.242) y una *propiedad oculta* que resulta incomprensible según su naturaleza.

§.993. OBJECIÓN Y SU RESPUESTA

Tal vez objetarán algunos que la Biblia misma atribuye inmediatamente a *Dios* muchos efectos de la naturaleza. Por ejemplo, dice: *Dios* nos concibió en el seno materno, *Dios* hizo llover, *Dios* hizo crecer la hierba, etcétera. Sin embargo, la respuesta en este punto resulta fácil. La Biblia no pretende enseñar a los hombres el conocimiento de la naturaleza, a saber, a partir de qué causas y de qué modo acaecen los eventos naturales, sino sólo fijar sólidamente esta verdad, que nada en el mundo es casual, sino que todo ocurre de acuerdo con la voluntad de *Dios*, que ha pensado y decidido previamente lo que va a venir para que con ello se dirija el sentido humano y aprenda a adaptarse mejor al mundo tanto en la fortuna como en la adversidad. La Biblia apunta a la piedad, no a la erudición, y precisa para ello las verdades que se adecúan a todos los seres humanos con independencia de que sean éstos eruditos o iletrados y que pueden ofrecer de forma inmediata un motor de la voluntad. Y esta verdad universal la hemos demostrado ya nosotros mismos anteriormente, a saber, que toda posibilidad de las cosas procede del entendimiento de *Dios* (§.975), la existencia, en cambio, de su voluntad (§.988). La Biblia habla, por tanto, principalmente de la existencia, la Filosofía de la posibilidad (§.991).

§.994. EL ERROR DE LA ESENCIA ARBITRARIA

Ahora bien, como la voluntad de *Dios* tiene meramente que ver con la existencia de las cosas (§.988) y no con su esencia o su posibilidad (§.975), se confunden los que se imaginan que *Dios* dispone según su gusto la esencia de las cosas o que también podría cambiar a placer dentro de ellas lo que le viniera en gana.

§.995. DE DÓNDE PROCEDE

Este error se ha originado porque no se ha inteligido suficientemente cómo está constituido el hecho de inventar. Cuando queremos inventar algo, le marcamos primeramente a la cosa una cierta meta que ésta ha de alcanzar, luego investigamos cómo habría de estar constituida para alcanzarlo. Por ejemplo, cuando uno se propone inventar un reloj planetario, como hizo *Huygens* [62], presupone que la máquina ha de mostrar el curso de los planetas tal como se lo observa en el cielo. Después se pregunta por las ruedecillas que necesita para ello y por cómo ha de componérselas para que indiquen correctamente el curso de los planetas. Una vez que ha desarrollado una composición que no le satisface completamente, modifica esto y aquello hasta que la obra finalmente resulta como él la quería. De este modo se representan también los hombres la manera en que Dios crea la esencia de las cosas. El error en ello consiste en que no reparamos en el hecho de que mediante nuestro invento y nuestros retoques no convertimos la cosa en posible, sino que sólo, dado que en nosotros cada pensamiento ha de provenir de otro, nos determinamos a saber lo que ya era posible desde la eternidad antes de que pensáramos en ello. El reloj planetario que ideó *Huygens* no se ha convertido en posible por el hecho de que él lo pensara, sino que estaba ya desde la eternidad dentro del entendimiento divino que lo ha producido como al resto de las verdades (§.976). Y cuando cambiamos algo en la composición del mismo o en alguna otra cosa, no cambiamos con ello la esencia de la cosa, aunque consista ésta en la estructura (§.59), sino que, como hemos de pensar progresivamente, pasamos de la esencia de un reloj

[62] (W) *In Automato planetario in Operibus posthumis.* (N.T.: se trata de la *Descriptio automati planetarii*, 1691, aparecida en 1703 en sus *Opuscula posthuma*, cfr. *Oeuvres complètes*, XXI, pp. 587-652.)

planetario, o de una cosa en general, a la esencia de otra cosa que sólo se diferencia de ella en lo que se ha cambiado. Si un relojero que quiere fabricar un reloj planetario conociera todos los relojes planetarios posibles y se los pudiera representar todos de una vez, sólo podría elegir entre ellos el que se adecuara mejor a su objetivo. Y así ha de representarse también la cuestión en el caso de *Dios* si no se quiere pensar respecto de Él de un modo incompatible con su perfección.

§.996. TODOS LOS INVENTOS PROCEDEN PROPIAMENTE DE DIOS, NO DE LOS HOMBRES

Y a partir de esto se comprende que sólo *Dios* es el único y verdadero inventor en la medida en que su entendimiento produce todo lo que es posible (§.976); en cambio, los seres humanos sólo alcanzan alguna que otra de las infinitas invenciones de *Dios* al dirigir sus pensamientos en este sentido. Y, por eso, el hombre no puede atribuirse nada como si lo hubiera pensado él mismo, sino que cuando mediante la reflexión llega a algo, lo tiene que considerar como obra de *Dios* y su reflexión como el camino por el que le ha sido dado contemplar la obra divina.

§.997. LO QUE ES LA RESOLUCIÓN DIVINA

A la voluntad divina de existencia del mundo se le llama *resolución*, pues decimos que hemos resuelto algo cuando queremos que alcance la existencia o que ocurra.

§.998. ES ÚNICA

Dado que todo lo que hay en el mundo, desde lo más grande a lo más pequeño, está interconectado tanto según el espacio como según el tiempo (§.548), y ha de considerarse al mundo por tanto como una sola cosa (§.549), entonces sólo hay también una única resolución divina.

§.999. LO ABARCA TODO

Como, sin embargo, *Dios* conoce distintamente todo lo que hay en el mundo e intelige su total interconexión (§.972) y a partir de su sintonía surge la perfección (§.152) por la que se mueve su voluntad (§.981), su resolución se extiende a todo y no puede acaecer nada que no haya resuelto Él, ni dejar de pasar tampoco lo por Él decidido. Y de este modo todo en el mundo, fortunio e infortunio proceden de *Dios*.

§.1000. DIFERENCIA ENTRE LA RESOLUCIÓN DIVINA Y LA NUESTRA

Y en esto se muestra la diferencia entre la resolución de *Dios* y la humana. Cuando nosotros decidimos algo, nuestra resolución sólo se extiende en la medida en que conocemos el asunto con distinción, en lo demás no pensamos. Pero cuando llega el momento de la puesta en práctica, se mezclan contra nuestra voluntad otras cosas que están conectadas con lo que hemos resuelto porque no conocemos completamente lo que conocemos. En cambio, en el caso de *Dios*, que intelige todas las cosas (§.953), no puede acaecer más que lo que Él ha resuelto (§.997).

§.1001. LA RESOLUCIÓN DIVINA NO PUEDE FRACASAR

Y por este motivo puede suceder que las resoluciones de los seres humanos, aunque son racionales, sean desafortunadas y fracasen; en cambio, la resolución de *Dios* se cumple, pues no puede sobrevenir nada que la impida, fortunio e infortunio no se pueden entremezclar como sucede con el ser humano.

§.1002. DE LO QUE SON FORTUNIO E INFORTUNIO

Para que acertemos a entender esto mejor, no resultará superfluo que explique en este punto lo que son propiamente fortunio e infortunio. Tanto el *fortunio* como el *infortunio* no son sino la conexión de causas que no podemos prever: a partir de lo cual se evidencia en el acto por qué en *Dios* no pueden tener lugar ni fortunio ni infortunio, a saber: porque Él lo preve todo (§.968). La explicación ofrecida la voy a ilustrar mediante un ejemplo. En invierno, por la tarde, Cayo atraviesa el mercado y, como el frío es muy intenso, se ve obligado a sacar el pañuelo del bolsillo. Como lleva, sin haber reparado en ello, también en él la bolsa, la arrastra con él y ésta cae sobre la nieve sin que él repare en ello. De este suceso se dice que es un infortunio para Cayo. Resulta, empero, claro que en el mismo concurren muchas causas que Cayo no ha previsto, y no ha podido, por tanto, parar mientes en lo que sucedería a partir de ellas; no obstante lo cual, cada una de las mismas ha contribuido, sin que él lo supiera, lo suyo en el evento. Pues si hubiera faltado alguna de ellas, no hubiera perdido su bolsa y no hubiera padecido, consiguientemente, el infortunio: todo lo cual dejo para que lo piense el lector paso a paso. Supóngase, además, que haya vuelto a nevar por la noche y que la bolsa haya quedado cubierta por la nieve. Ticio va temprano a la iglesia: como hace algo de frío, va deprisa y resbala justamente donde esta la bolsa con el dinero, de forma que la destapa con el traspié. Tan pronto como la ve, la coge y se la guarda. A este suceso le llama fortunio y a sus amigos les dice que el fortunio le ha deparado una bolsa con dinero. Se ve aquí, nuevamente, que han concurrido muchas causas que Ticio no ha podido prever, cada una de las cuales han contribuido, sin él saberlo, a que encuentre la bolsa con el dinero, lo cual vuelvo a dejar en manos del lector para que reflexione sobre ello detenidamente.

§.1003. DE CUANDO FORTUNIO E INFORTUNIO PROCEDEN DE DIOS

Por eso, como *Dios* intelige desde la eternidad la completa interconexión de todas las cosas (§.972), y confirma mediante su resolución que se dé así (§.997), resulta entonces evidente que todo fortunio y todo infortunio proceden de *Dios*. Qué disposición ha realizado *Dios* en ello lo sabremos luego cuando analicemos la sabiduría divina.

§.1004. PRIMERA VÍA PARA CONOCER LA VOLUNTAD DE DIOS

Como *Dios* se ve movido por la perfección a querer algo (§.981), no es entonces posible que pueda querer lo que se oponga o bien a su propia perfección o bien a la perfección del mundo y, por tanto, de las cosas particulares en su interconexión (§.701). Si así no fuera, *Dios* podría entonces preferir lo que sabe más imperfecto a lo que tiene por más perfecto, y, por tanto, su voluntad no se dirigiría a lo mejor (§.422), lo cual contradice lo que se ha probado anteriormente (§.985). Así pues tenemos una vía para conocer la voluntad de *Dios* mediante la consideración de la naturaleza divina y de la esencia y naturaleza de las cosas que dependen de Él.

§.1005. ADVERTENCIA NECESARIA

Sin embargo, como se ha de considerar la perfección de las cosas en su interconexión con las demás, interconexión que no estamos capacitados para abarcar en su totalidad (§.702), nos hemos de conformar en esta materia con la verosimilitud la mayoría de las veces. No obstante lo cual, por esta vía podemos averi-

guar qué es lo que preferiría *Dios*, cuando entre las diferentes especies de lo que algo puede ser no fuera posible nada más que lo que nosotros sabemos. Si podemos probar esto último, entonces se ha probado también completamente lo que *Dios* habría de querer en virtud de su perfecta naturaleza. Por ejemplo, de este modo resulta preferible en Astronomía la descripción del universo de *Copérnico* a la de *Tycho Brahe*. De modo parecido se infiere que los planetas tienen habitantes, etcétera.

§.1006. OTRA ADVERTENCIA

Ha de indicarse aquí, además, que aunque la regla establece que *Dios* no puede querer lo que es contrario a su propia perfección y a la perfección del mundo, tal cosa no ha de entenderse, sin embargo, como si en todo momento hubiera que considerar simultáneamente la perfección del mundo y de las cosas que se encuentran en él y la perfección de *Dios*. Con frecuencia más bien es el caso que sólo nos es lícito considerar una sola cosa y a partir de ahí podemos inferir que es en consonancia con la voluntad de *Dios*. Por ejemplo, cuando en la Teología revelada se pregunta si *Dios* puede querer la condenación eterna de los ateos; esta cuestión ha de decidirse a partir de la consideración de la perfección divina, a saber, hay que mostrar que no choca con ella, y no es preciso aquí tener en cuenta la perfección de la naturaleza.

§.1007. OTRA VÍA PARA CONOCER LA VOLUNTAD DIVINA

Como, a su vez, todas las cosas tienen su realidad merced a la voluntad de *Dios* (§.988) y, en especial, la presente interconexión de las mismas en el mundo existe por Él (§.981), todo lo que acaece es de acuerdo a la voluntad divina, sin embargo sólo en la medida en que se lo considera según la interconexión con lo demás. Pues en esa medida, y no de otra forma lo ha querido *Dios* (§.998). Y así pues tenemos otra vía más para conocer la voluntad de *Dios*: efectivamente, hemos de tener en cuenta lo que acaece en el mundo, y especialmente cómo concuerda entre sí lo que es simultáneamente y se sucede; así podemos, partiendo de ello, formular reglas respecto de lo que *Dios* puede querer.

§.1008. A TRAVÉS DE ELLA SE CONOCEN LAS LEYES DE LA NATURALEZA

Si, de este modo, prestamos atención a qué clase de principios universales son aquellos de los que depende todo en la naturaleza, se puede hallar qué es lo fundamental en la naturaleza de acuerdo a la voluntad de *Dios*; y éstas son las reglas a las que se llama con razón leyes de la naturaleza, al haberlas prescrito *Dios* a la misma y dado que podrían muy bien haber sido de otra forma. Tales reglas las hemos mencionado ya anteriormente (§.709).

§.1009. DE EN QUÉ MEDIDA HA DE ATRIBUÍRSELE A DIOS LO QUE SE SIGUE DE LAS ACCIONES DE LOS HOMBRES

Como en el mundo todo es como *Dios* quiere que sea (§.988), también a los sucesos malos y buenos que están conectados con las acciones de los hombres ha de considerárselos como sucediendo así y no de otro modo por la voluntad de *Dios*. En efecto, puedo decir con razón: *Dios* quiere que de este comportamiento de los hombres se siga para ellos este mal y este infortunio; en cambio, que de otro comportamiento surja para ellos este bien y este fortunio. Y es así como *Dios* envía al hombre, por mor de su conducta, bien y mal, fortunio e infortunio.

§.1010. DE POR QUÉ SE INVESTIGAN AQUÍ LOS SIGNOS DE LA REVELACIÓN DIVINA

Éstas son las dos vías naturales a través de las cuales se puede alcanzar el conocimiento de la voluntad divina. La encontramos previamente dada, empero, en todas las épocas y en todos los pueblos, como si *Dios*, unas veces aquí otras allá, hubiese dado a conocer su voluntad mediante una revelación inmediata; y como toda religión cristiana se basa en esto, no será de poca ayuda que se investigue aquí en qué se reconoce una revelación divina y cómo se la distingue de una falsa. Pues dado que una revelación divina que consiste en la verdad es diferente de una fantasía huera y de una falsa revelación, ha de encerrar aquélla algo en sí que no es encontrable en esta última (§.17). Analicemos, por tanto, en qué consiste la diferencia.

§.1011. PRIMER SIGNO DE LAS REVELACIONES DIVINAS

En una revelación divina se pueden considerar dos cosas: 1) la cuestión que se revela, 2) el modo de la revelación. En lo que respecta al asunto supuestamente revelado por *Dios*, ha de tratarse de algo que resulte sumamente necesario al hombre y a cuyo conocimiento no pueda llegar por los medios y vías disponibles: pues si *Dios* revela a un hombre algo inmediatamente, este conocimiento no se sigue de la facultad representativa de su alma y sucede, por tanto, de forma sobrenatural (§.758), y la revelación es un milagro en el alma (§.759). Ahora bien, como un milagro tiene muchísimas consecuencias, así en el mundo (§.639) como en el alma debido a la sintonía de ambos (§.765), no se da entonces razón alguna por la cual debiera *Dios* ejecutar en la naturaleza mediante un milagro lo que puede suceder de modo natural; asimismo por qué iba a hacer milagros, dado que respecto de algo que ha sucedido previamente bastaría con conservar lo que ha de obtenerse mediante el milagro. Veremos además que se opone a la sabiduría divina. Y por ello resulta claro que *Dios* no revela nada que podamos conocer mediante la razón.

§.1012. ADVERTENCIA NECESARIA

Es muy posible que en una revelación divina se presenten cosas que se pueden conocer también mediante el recto uso de la razón en la medida en que, efectivamente, están conectadas con el resto, a cuyo conocimiento no se puede llegar mediante razón y experiencia; sin embargo, estas cosas no son entonces lo revelado por *Dios*, sino simplemente lo añadido conjuntamente. Y por eso no ha de abordarse fragmentariamente la revelación divina, sino en su totalidad, con todo lo que le es propio.

§.1013. SEGUNDO SIGNO

Como *Dios*, a su vez, no puede querer más que lo que es acorde con sus perfecciones (§.1004), lo que *Dios* haya podido revelar no puede ser contrario a las mismas. *Dios* no puede haber revelado lo que choca con sus propiedades. Por eso, como es un signo de ignorancia contradecirse a sí mismo y *Dios* es omnisciente (§.972), no puede haber contradicción alguna en una revelación divina.

§.1014. TERCER SIGNO

Además, dado que el entendimiento divino es la fuente de toda verdad (§.976), el cual, debido a una perfección (§.966), no puede producir nada contradictorio (§.152), tampoco puede, lo que supuestamente ha revelado *Dios*, ser contrario a las verdades de la razón. Se entiende con facilidad que ha de prestarse atención aquí para no tomar

por verdades de razón cosas que no lo son, sino que simplemente son consideradas tales por nosotros, ni para tener por contradicción lo que de hecho no lo es. En efecto, como hemos hallado anteriormente que existen dos clases de verdades, necesarias y contingentes (§.38 y 578), las necesarias no pueden ser de otra forma (§.41) pero sí las contingentes (§.175), así es posible que la revelación divina pueda contradecir las verdades contingentes, porque mediante un milagro puede materializar su contrario (§.633); pero no es posible que sea contraria a las necesarias. Por eso, una contradicción en cosas contingentes no puede en el caso presente tenerse por tal hasta que por virtud de la revelación divina acaezca de modo natural en el mundo algo diferente de lo que exige el decurso de la naturaleza. Por ejemplo, la proporción entre el diámetro y el perímetro de un círculo es una verdad necesaria y no puede, por ello, en una revelación divina especificarse por debajo de 100 a 314 (§.64, Trig.)[63]. En cambio, que el Sol se mueva irreversiblemente en torno a la Tierra, es una verdad contingente, y puede muy bien, por tanto, detenerse mediante un milagro durante un período de tiempo, esto es, no modificar su posición respecto a la Tierra.

§.1015. CUARTO SIGNO

Finalmente, como ninguna verdad puede contradecir a otras (§.1014), no es tampoco posible que una revelación divina pueda vincular a los hombres con acciones que vayan en contra de las leyes de la naturaleza, o que choquen con la esencia del alma, que es en sí inmutable (§.42). Y, por ello, lo que se demuestra de las acciones de los hombres a partir de la razón ha de coincidir con lo que enseña al respecto la revelación divina.

§.1016. QUINTO SIGNO

En lo que respecta al modo de la revelación, se ha de pensar aquí ante todo si es mostrable cómo el hombre, al que supuestamente le ha acaecido la revelación, puede llegar de modo natural al mismo conocimiento que considera como revelación divina. Pues si ello se puede explicar de modo natural, entonces no hay más revelación divina inmediata que la que acaece de modo sobrenatural (§.1011).

§.1017. DE LO QUE EN LA PRÁCTICA HA DE TENERSE EN CUENTA

En este punto resulta útil lo que se ha dicho anteriormente sobre los sueños naturales (§.800), y quien entiende las reglas de la imaginación que hemos dado (§.238) e ilustrado en detalle (§.807 ss.) podrá diferenciar también fácilmente apariciones verdaderas de falsas fantasías, pues aquéllas sobrepasan la imaginación y no se rigen por sus reglas, pues de lo contrario no sería distinguible una verdadera aparición de una fantasía natural.

§.1018. SEXTO SIGNO

Sin embargo, como *Dios* no puede hacer milagros superfluos, porque éstos arrastran consigo demasiadas cosas mutables (§.639), y por eso no ejecuta inmediatamente lo que puede llevar a cabo de manera ordenada, la especie de revelación ha de conservar pues las fuerzas de la naturaleza todo lo posible. Por ejemplo, si la revelación ocurre mediante un sueño, éste podría empezar con un milagro, de manera que no surgiera de una sensación precedente (§.799); en cambio, podría proseguir según las reglas de la imaginación, si no en serie, sí con solución de con-

[63] *Obras completas,* XII, pp. 297-298.

tinuidad. Y a esto es debido el que nuestros teólogos digan: «*Dios* se ha regido en el modo de escribir por el estado de los profetas».

§.1019. SÉPTIMO SIGNO

Por encima de ello ha de retenerse aquí el hecho de que en una revelación divina ha de repararse en lo que se requiere en todo libro escrito con entendimiento. En efecto, como las palabras son los signos mediante los que se significan los objetos (§.291), no han de emplearse más palabras de las que son necesarias para el asunto, y las palabras mismas tienen que ser entendibles, sobre lo cual ha de consultarse lo que he expuesto al respecto en otro lugar (§.2 ss., cap. 12, Log.). En efecto, la completa disposición de las palabras ha de coincidir con las reglas de la gramática general así como de la oratoria.

§.1020. DIOS TIENE PODER

Como el mundo, que ha recibido su posibilidad a través del entendimiento de *Dios* (§.975) y ha sido elegido por su voluntad en lugar de otros (§.980) y obtenido su realidad mediante su fuerza (§.988), ha de tener *Dios* una fuerza o ser capaz de convertir lo posible en existente. Ahora bien, como a tal fuerza o facultad se le llama *poder*, resulta claro que *Dios* tiene poder o que es poderoso. Un idealista no puede objetar nada en contra. Pues aunque niegue que el mundo exista fuera del alma, ha de concederle, empero, un lugar en las almas de los hombres; pero *Dios* ha hecho reales a las almas que pueden representarse el mundo de una forma finita o muy limitada.

§.1021. ES OMNIPOTENTE

Ahora bien, como un mundo es tan posible como otro (§.569 y 975), y ninguno encierra en sí nada que pudiera producir la realidad (§.988), puede *Dios* convertir en reales tanto a los demás mundos como precisamente a este actual. Por eso, dado que todos los mundos en su conjunto contienen en sí todo lo que es posible (§.953), puede *Dios* convertir en reales todas las cosas. Ahora bien, como a la facultad de convertir en real todo lo posible se la llama *omnipotencia*, es evidente que *Dios* es omnipotente.

§.1022. LA OMNIPOTENCIA NO ABARCA LAS COSAS IMPOSIBLES

No es propio, pues, de la omnipotencia de *Dios* poder convertir en posibles las cosas imposibles. Por ejemplo, como la esencia de las cosas es inmutable (§.42), no es posible que se la pueda modificar (§.10). Y, por tanto, no evidencia ninguna impotencia en *Dios* el que no pueda modificar la esencia de las cosas. Del mismo modo, no es posible que se cambien las verdades absolutamente necesarias: pues si se las pudiera cambiar, no serían entonces absolutamente necesarias (§.41). Y, por tanto, no es a su vez contrario a la omnipotencia de *Dios* que éste no pueda convertir en posible lo que contradice a las verdades necesarias, como que no pueda hacer que dos por dos sean más o menos de cuatro. El entendimiento de *Dios* constituye la posibilidad (§.975): ¿cómo se va a pretender entonces que el poder de *Dios* vaya a aniquilar lo que ha producido su entendimiento?

§.1023. DE POR QUÉ DIOS NO LO CONVIERTE TODO EN REAL

Aunque *Dios* puede convertir en real todo lo que es posible (§.1021), no por ello lo hace. Pues como nada puede convertirse en real más que mediante la fuer-

za de su voluntad (§.988) y Él no quiere, en cambio, sino lo que, considerado en la interconexión total de los seres, es óptimo (§.982), sólo crea esto y todo lo demás existe meramente en su entendimiento (§.955).

§.1024. DIOS PUEDE HACER LO QUE QUIERE

De este modo su poder se extiende tanto como alcanza su voluntad. Si algo es posible y no lo hace, ello deja de ser simplemente porque Él no lo quiere. Nosotros, los hombres, en cambio, queremos muchas cosas pero éstas no se hacen porque nuestro poder no alcanza a tanto.

§.1025. POSEE EL PODER MÁXIMO

Dado que no puede pensarse poder mayor que el que alcanza a todo lo que se quiere, posee *Dios* el grado máximo de poder. Y como éste abarca a la vez todo lo que es posible, es el grado de su poder el máximo en absoluto. El poder de *Dios* es más elevado que todo lo que pueda pensarse (§.957).

§.1026. ACTÚA SEGÚN FINES

Así pues, *Dios* no otorga indistintamente realidad a todo lo que su entendimiento produce, sino sólo a aquello respecto de lo cual ha pensado previamente que ha de ser (§.988). Ahora bien, como se guía en ello por la perfección del mundo (§.981) y ésta procede de la interconexión de las cosas y de sus eventos (§.152), ha buscado conservar mediante el mundo estos eventos y las perfecciones surgidas por ellos, y, según esto, ha de considerárselos a todos en conjunto como sus fines (§.910). Y de este modo resulta claro que *Dios* actúa de acuerdo con fines. Esto se puede demostrar también de otra manera. Todo ser racional actúa según fines (§.911). *Dios* es el ser máximamente racional (§.974) y ha de actuar por tanto enteramente de acuerdo con fines. Digo que *Dios* actúa enteramente de acuerdo con fines. En efecto, nosotros, los hombres, actuamos también según fines, pero como no poseemos una razón perfecta (§.906) y no inteligimos totalmente por ello la interconexión de lo que buscamos con las demás cosas (§.368), se mezclan en nuestras acciones muchos asuntos que no nos habíamos propuesto y surgen pues muchas cosas sin nuestra intención. Sin embargo, como *Dios* comprende completamente toda interconexión (§.972), no se da en Él nada que no hubiera visto previamente (§.968) y hubiera hecho de acuerdo con su intención.

§.1027. DE CÓMO EN LA NATURALEZA SE ENCUENTRAN FINES POR DOQUIER

Y a partir de ello se evidencia que la naturaleza está llena de fines divinos que *Dios* procura conservar mediante la esencia de las cosas. Por ejemplo, como mediante la composición del ojo, en la que consiste su esencia, se mantiene que todos los entes corpóreos de los que entran suficientes rayos de luz se representen en él, afirmo entonces con derecho que la representación de esta imagen es el fin que se ha propuesto *Dios* con el ojo.

§.1028. LOS FINES DE DIOS SON CONSECUENCIA DE LA ESENCIA DE LAS COSAS

Como *Dios* conoce todo lo que puede seguirse de la esencia de las cosas (§.964) y las ha creado por virtud de ello (§.981), las consecuencias necesarias de la esencia de las cosas son fines de *Dios*. Y por ello se equivocan de parte a parte quienes niegan que haya fines en la naturaleza, porque a lo que se llama fines se siguen

necesariamente de la esencia de las cosas. En efecto, tampoco nuestros fines son nada más que consecuencias necesarias de la esencia de las cosas que elegimos como medios para alcanzarlas: sólo la imperfección de nuestro entendimiento es responsable de que pensemos antes en lo segundo que en lo primero, y vamos de lo segundo a lo primero por mor de la conexión que ambos tienen entre sí. Si nuestro entendimiento fuera tan perfecto que se pudiera representar a la vez medios y fines, veríamos como *Dios* en el acto que éstos se siguen de aquéllos. Y ello no nos impediría por tanto que eligiéramos lo segundo como fin y lo primero como medio.

§.1029. UTILIDAD Y FIN SON LO MISMO RESPECTO DE DIOS

Ha de señalarse, además, que utilidad y fin se diferencian entre sí respecto de nosotros pero no respecto de *Dios*. Llamamos *utilidad* de una cosa a una consecuencia de su esencia que no habíamos pensado previamente cuando la intentamos producir. Por ejemplo el inventor de los relojes tuvo como fin el conocimiento del tiempo. No obstante lo cual, una vez que se han hecho los relojes se los ha utilizado también para crear un estado. Y como el conocimiento del tiempo ha resultado necesario en muchos casos, los relojes han obtenido una multiplicidad de utilidades en las que no había pensado en absoluto el inventor de los mismos. Y, por eso, respecto de los hombres es la utilidad de una cosa diferente de su fin. En cambio, esta diferencia no puede tener lugar en *Dios*. *Dios* lo supervisa todo y sabe anticipadamente lo que puede seguirse en todas las circunstancias posibles (§.968 ss.). Como, además, *Dios* ha pensado obtenerlo todo (§.981), entonces toda utilidad de las cosas es un fin divino sin el que Él no las hubiera elegido (§.910).

§.1030. LOS CASOS DE FORTUNIO E INFORTUNIO SON FINES DIVINOS

Y, de este modo, los casos de fortunio e infortunio se encuentran también dentro de los fines divinos: ya que *Dios* elige el mundo (§.981) considerando su sintonía con las demás cosas, en la medida en que ésta es propia de la perfección de aquél (§.152).

§.1031. TAMBIÉN LA UTILIDAD DE LAS OBRAS DE ARTE

En efecto, del mismo modo se evidencia también que incluso la utilidad de la obra de arte es fin respecto de *Dios*. Pues aunque nosotros no hemos previsto la misma, sí la ha inteligido *Dios* (§.968), y en su voluntad ha establecido que así sea (§.999). Y de este modo ve *Dios* en nuestras obras más que nosotros y pretende con ellas cosas que nosotros no comprendemos. Nosotros hemos de servirle, ignorantes, a la ejecución de sus decretos.

§.1032. LA ESENCIA Y NATURALEZA DE LAS COSAS SON MEDIOS DE DIOS

Así pues, *Dios* realiza sus fines mediante la esencia de las cosas del mundo y su naturaleza: creando éstas y no otras cosas para que acaezcan estos y no otros eventos (§.981). Por eso, como aquí se encuentra la razón por la que *Dios* alcanza sus fines, la esencia y la naturaleza de las cosas son el medio que *Dios* emplea para alcanzar sus fines en el mundo (§.912).

§.1033. EN EL MUNDO CADA COSA ES UN MEDIO PARA OTRA

Ahora bien, como en el mundo todo está conectado entre sí tanto según el espacio como según el tiempo (§.548) y lo precedente encierra siempre por tanto

dentro de sí la razón por la que se sucede lo subsiguiente (§.545), en el mundo es lo precedente un medio para lo consecuente (§.912). E idéntico es el caso con las cosas del mundo según el espacio.

§.1034. DE CÓMO ESTÁN DISPUESTOS LOS FINES EN EL MUNDO

Pero como todas las cosas que acaecen en el mundo son fines divinos (§.1028), es evidente que *Dios* ha dispuesto los fines en el mundo de tal forma que los precedentes sean medios de los consecuentes.

§.1035. DE CÓMO ESTÁN CONSTITUIDOS LOS MEDIOS DE DIOS

Como la esencia y naturaleza de las cosas son los medios a través de los cuales *Dios* ejecuta sus fines en el mundo (§.1032) y los fines, por contra, son todo lo que se sigue de la esencia y la naturaleza de las cosas (§.1028), *Dios* alcanza en todo momento sus fines a través de los medios.

§.1036. DIOS ES SABIO

A la ciencia consistente en disponer los fines de tal forma que unos sean medios de otros y en elegir los medios que conducen a los fines es a lo que solemos llamar sabiduría (§.914). Ahora bien, como *Dios* posee tal ciencia (§.1027 ss.), es pues sabio.

§.1037. DE POR QUÉ ES EL MUNDO OBRA DE LA SABIDURÍA DE DIOS

El mundo y todo lo que hay dentro de él son, en virtud de su esencia, medios de *Dios* a través de los cuales lleva a cabo sus fines (§.1032). Su esencia, empero, los convierte en máquinas (§.557). Así pues, el mundo y todo lo que hay dentro de él son medios de *Dios* a través de los que lleva a cabo sus fines porque son máquinas. A partir de lo cual se evidencia que se convierten en obra de la sabiduría de *Dios* por el hecho de ser máquinas (§.1036). Según esto, quien explica comprensiblemente todo lo del mundo, tal como se puede hacer con las máquinas, conduce a la sabiduría de *Dios*; consecuentemente, quien no lo hace, se aparta de la sabiduría divina. A partir de lo cual se evidencia la simpleza de los que pretenden que con ello se abre el camino al ateísmo al convertir en máquina al mundo y a los cuerpos encontrables dentro de él: pues se ve palmariamente que no puede juzgar así más que quien o bien desconoce la sabiduría de *Dios*, o bien la naturaleza o ambas cosas a la vez. El malentendido que surge aquí en algunas personas se elimina con la explicación del término *máquina* (§.557).

§.1038. DE QUÉ MUNDO ES MERAMENTE OBRA DE SU PODER

Si hubiera, empero, un mundo que no fuera máquina, esto es, en el que todo no estuviera conectado entre sí según el espacio y el tiempo, entonces unas cosas no serían ya más fin y medio de las otras (§.1028, 1032), consecuentemente el mundo no seguiría siendo ya obra de la sabiduría de *Dios* (§.1027), sino meramente una obra de su poder (§.1020).

§.1039. UN MUNDO CON MUCHOS MILAGROS ES MENOR QUE UNO CON POCOS

Lo que se fundamenta en la esencia y naturaleza del mundo y de los cuerpos de los que se compone es natural (§.630). Por eso, cuando en un mundo sucede todo de forma natural, ese mundo es obra de la sabiduría divina (§.1037). Por contra, cuando acaecen eventos que no tienen fundamento alguno en la esencia y naturaleza de las

cosas, ello ocurre de forma sobrenatural (§.632) o mediante milagros (§.633) y, por tanto, un mundo en el que todo sucede mediante milagros es simple obra del poder de *Dios*, no de su sabiduría (§.1038). Y, por eso, a un mundo en el que los milagros son muy escasos ha de apreciárselo en más alto grado que a uno en el que se presentan frecuentemente. Hablo aquí de los eventos del mundo en el ámbito de la naturaleza, y soy de la opinión de *Agustín de Hipona* [64], quien afirmaba que no ha de explicárselos mediante milagros. De acuerdo con ello presupongo que la sabiduría es una perfección mayor que el poder: pues quien tiene poder, bien puede hacer lo que quiere; sin embargo, quien posee sabiduría lo puede hacer todo con buen fundamento, de manera que ninguna persona juiciosa tenga nada que alegar en contra. En *Dios* no basta con que haga algo, sino que un ser de entendimiento tan acabado que lo intelige todo (§.972) y de voluntad tan perfecta que no desea otra cosa que lo óptimo (§.981), lo ha de hacer todo de tal manera que no se pueda objetar nada en contra. No hemos de inferir de los hombres a *Dios*, los cuales partiendo de una cierta falta de entendimiento y de la carencia de una voluntad buena hacen lo que pueden y no se cuidan de lo que digan al respecto quienes no pueden perjudicarles u oponerse a sus intereses. Nos representaríamos a *Dios* de un modo muy impropio respecto a su esencia si lo pretendiéramos comparar con un rey que abusa de su poder por falta de entendimiento y por afecciones, esto es, lo emplea de forma distinta a como lo requieren las reglas de la sabiduría. Alguien dotado de recto entendimiento no desea hacer lo que le permite su poder cuando no es acorde a la sabiduría precisamente por los motivos que voy a exponer acto seguido respecto de *Dios*.

§.1040. LOS MILAGROS NO SON ALGO MÁS GRANDE QUE LOS SUCESOS NATURALES

A partir de lo cual se comprende simultáneamente que para los milagros se requiere menos fuerza divina que para los eventos naturales. Pues los milagros requieren simplemente poder de *Dios* y conocimiento de una cosa: los eventos naturales, en cambio, exigen la omnisciencia de *Dios* mediante la que conecta cada cosa con el todo en el mundo (§.972), su sabiduría (§.1036) y también su poder (§.1020). Y por eso no tuvieron pensamientos desacertados los maestros de las iglesias que afirmaron que los milagros de la naturaleza que suceden diariamente en ella, esto es, los eventos naturales son mucho más grandes que los milagros, esto es, los eventos sobrenaturales.

§.1041. DE POR QUÉ PREFIERE DIOS LO NATURAL AL MILAGRO Y CUÁNDO ELIGE ÉSTE

Como *Dios*, en tanto que posee la razón sumamente elevada (§.974), no puede actuar jamás sin fines (§.911), así tampoco puede en sus acciones dejar nunca de lado la sabiduría (§.1036). Y por eso no es posible que lleve a cabo mediante milagros algo que puede suceder de modo natural. La vía natural ha de preferirse siempre como la mejor (§.1040) frente a la vía de los milagros (§.985), y, por eso, los milagros no tienen lugar sino cuando *Dios* no puede alcanzar su fin de modo natural.

§.1042. CUANDO LOS MILAGROS SON A LA VEZ OBRA DE LA SABIDURÍA DE DIOS

Y en este caso proceden los milagros no sólo del poder de *Dios* sino a la vez de su sabiduría (§.914), porque efectivamente los necesita como un medio a través del

[64] *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, lib. XII, cap. 18, parágrafo 40.

cual alcanza un fin que luego conecta con los fines naturales: con ello se coloca simultáneamente a los milagros en la interconexión de las cosas y se eleva la perfección del mundo (§.701).

§.1043. DE CÓMO HAN DE DISTINGUIRSE MILAGROS IMAGINARIOS DE LOS VERDADEROS

Siendo así tenemos un signo con el que podemos distinguir milagros verdaderos de milagros imaginarios. Pues, cuando se señalan milagros en casos en los que o bien basta la naturaleza para satisfacer el fin deseado, o bien un milagro antiguo, del que se tiene noticia, puede explicar tanto como el nuevo, entonces no es posible que *Dios* haya hecho el mismo milagro (§.1041) y los pretendidos milagros son, por tanto, o bien inventados o bien eventos naturales que se tiene por milagros porque no se los entiende.

§.1044. DIOS TIENE EN EL MUNDO UN FIN PRINCIPAL

Como *Dios* es sabio (§.1036) y la sabiduría requiere que todos los fines especiales sean a la postre un medio para obtener su fin principal (§.914), tiene que haber poseído *Dios* también en el mundo un fin principal por el que lo hizo realidad y que es un medio para lograr el mundo que ha elegido.

§.1045. DE CUÁL ES ESTE FIN

Dado que el mundo es el medio a través del cual se obtiene el fin (§.1044) y el medio es, a su vez, diferente de éste (§.910 y 912), no se puede encontrar el fin en el mundo. Y por ello ha de buscarse en *Dios*, en tanto que está fuera del mundo y es diferente de él (§.945). Como *Dios* es independiente de todas las cosas que se hallan fuera de Él (§.947), mediante el mundo no se puede poner en Él nada que no hubiera tenido previamente. Y no queda, por tanto, otra cosa sino que el mundo represente la perfección de *Dios* como en un espejo. Éste es el fin que puede obtener *Dios* mediante el mundo, y se le suele llamar *revelación de la majestad de Dios*, de modo que, según esto, se puede decir que: *Dios* ha creado al mundo para revelar su majestad. En efecto, se llama *majestad de Dios* al ámbito total de sus perfecciones tomadas conjuntamente.

§.1046. LAS CRIATURAS SON ESPEJO DE LAS PERFECCIONES DIVINAS

Como el mundo y todo lo que hay dentro de él lo ha hecho real *Dios* para que se reconozcan en ello sus perfecciones (§.1045), todas las criaturas son (pues se llama *criatura* a una cosa que tiene su existencia mediante la fuerza de *Dios*) espejo de las perfecciones divinas, y desde la criatura, contemplándola, se puede ascender siempre a *Dios*, esto es, si lo que encuentro en ella sirve como motivo para pensar en las perfecciones *divinas* que, con ello, se ven reforzadas y aclaradas como mediante demostraciones.

§.1047. DE POR QUÉ DIOS HA CREADO UN SOLO MUNDO Y DE HECHO EL ÓPTIMO

Dado que un mundo contra el que se pudiera objetar algo con razón no sería un espejo de las perfecciones divinas, ya que sería a la vez un espejo de un ser más imperfecto de lo que *Dios* es, vuelve a resultar evidente que *Dios* no ha creado un mundo más imperfecto sino el óptimo, y por tanto sólo uno que es el único medio para alcanzar su fin principal (§.1045).

§.1048. DIOS POSEE LA SABIDURÍA SUMAMENTE PERFECTA

Dios conoce en virtud de su omnisciencia todos los fines posibles y todos los medios a través de los cuales se los puede alcanzar (§.972). Como Él no quiere otra cosa que lo óptimo (§.985), ha de tener también los fines óptimos y elegir los medios óptimos para ello. Por tanto, como también dispone sus fines de modo que en todo momento el uno sea medio del otro, y todos en su conjunto han de considerarse finalmente como un medio de su fin principal (§.1034 y 1044), posee entonces la sabiduría sumamente perfecta (§.920).

§.1049. DIOS Y LA NATURALEZA NO HACEN NADA EN VANO Y SIGUEN EL CAMINO MÁS CORTO

Así pues, ni *Dios* ni la *naturaleza* pueden dar rodeo alguno y han de elegir siempre el camino más corto (§.918): respecto de lo cual ha de tenerse bien presente lo que se señaló anteriormente sobre el camino más corto (§.919). El camino más corto ha de juzgarse, en efecto, considerando todos los fines y circunstancias.

§.1050. LA ARMONÍA PREESTABLECIDA ELEVA LA SABIDURÍA DE DIOS POR ENCIMA DE TODO

En especial la armonía preestablecida eleva la sabiduría de *Dios* por encima de todo lo que puede pensarse. Pues dado que aquí suceden a partir de su esencia y por su fuerza, sin intervención del alma, todos los movimientos del cuerpo acordes con su deseo (§.779), también cuando hablamos racionalmente (§.843), en efecto, todos los pensamientos del alma, ya sean imaginaciones (§.812) o conceptos universales (§.835 ss.), juicios (§.839) y silogismos (§.842) vienen representados en el cuerpo de tal modo que todo en el interior del cuerpo se exteriorizaría o podría exteriorizarse de exactamente la misma forma en que ocurre ahora aunque no existiese alma alguna (§.780), así son innumerables los fines que se obtienen mediante la composición del cuerpo. Y, según esto, nuestro cuerpo está compuesto con una inefable sabiduría que no alcanzamos a comprender (§.916): lo cual resulta tanto más patente si pensamos que el alma determina voluntariamente los movimientos del cuerpo (§.883).

§.1051. DE POR QUÉ DIOS LA HA PREFERIDO A SU INTERVENCIÓN INMEDIATA

Dado que *Dios* ha creado el mundo para mostrar con él sus perfecciones (§.1045) y con nada puede ello ocurrir mejor que mediante la armonía preestablecida (§.1050, 768 y 886) y, por encima de esto, con la armonía preestablecida todo acaece tanto en el alma (§.757) como en el cuerpo (§.774) de forma natural; por contra, con la intervención inmediata de *Dios* suceden en todo momento milagros tanto en el cuerpo como en el alma (§.764) y *Dios*, sin embargo, en virtud de su sabiduría ha de preferir lo natural a los milagros (§.104 l), resulta sobradamente evidente que ha de preferir la armonía preestablecida a su intervención inmediata.

§.1052. NO PODEMOS RECHAZARLA PORQUE NOS RESULTE INCOMPRENSIBLE

Por ello, aunque con la armonía preestablecida el cuerpo esté compuesto con una inefable sabiduría que no alcanzamos a comprender (§.1050), no ha de rechazársela por este motivo, pues muestra las perfecciones de *Dios* como son en sí, a saber: en un grado tan elevado que resulta imposible comprenderlas. ¿Por qué íbamos a oponernos a una cosa que convierte en infinita la majestad de Dios cuando Éste ha creado el mundo con el único fin de revelarla (§.1045)? Así pues, ello ha

de ser más bien una razón importante para aceptarla, y basta con que hayamos inteligido en parte su posibilidad (§.767).

§.1053. DE LO QUE ES LA CREACIÓN

Dios ha concedido a cosas, que mediante su entendimiento eran meramente posibles, también la existencia, por medio de su poder (§.1020). A este acto de *Dios* se le llama creación: de la cual no poseemos concepto alguno, ya que no tenemos potencia para crear nada. No obstante lo cual puede representarse, en cierta medida, siguiendo al célebre matemático de Jena *Erhard Weigel* en su *Philosophia Mathematica* [65] mediante la imaginación, ya que nuestras imaginaciones se comportan respecto del alma como las criaturas respecto de *Dios*, si no perdemos de vista en ello el principio de razón suficiente (§.245). Pues creamos entonces cosas a nuestro gusto en los pensamientos –en los que se da la verdad, y que no existían previamente– y los mantenemos presentes mediante la fuerza del alma todo el tiempo que queremos; sin embargo, no podemos otorgarles existencia alguna fuera del alma, que es lo que hace *Dios* en la creación y en lo que consiste ésta propiamente.

§.1054. DE LO QUE ES LA CONSERVACIÓN DEL MUNDO

Como, según esto, nada existe fuera de *Dios* por propia fuerza (§.947), sino que más bien existe todo por la fuerza de *Dios* (§.945), tiene *Dios* también que proseguir en la conversión en real de aquello que existe de manera continuada en el mundo, esto es, las almas (§.743) y los demás seres simples (§.127) o elementos (§.582): pues la existencia no se les puede atribuir como algo propio (§.939 y 941), porque sino habría de convertírselos en autónomos, lo cual no es factible en modo alguno (§.43). Y en esto consiste la *conservación del mundo* que no es en sí, por tanto, diferente de la creación y a la que se llama por ello también con razón, en este sentido, creación continuada.

§.1055. DE HASTA DÓNDE ALCANZA LA FUERZA CONSERVATIVA DE DIOS

Además de en lo que es perdurable en el alma y en los elementos encontramos también la limitación de lo mismo (§.585 y 783) mediante cuyas modificaciones surgen los cambios en las cosas (§.107) e incluso los cuerpos de la naturaleza (§.113). Éstos, empero, alcanzan su existencia en simultaneidad con lo que perdura y no precisan acción especial alguna de *Dios*. Por ejemplo, si *Dios* conserva los elementos de la materia de una esfera, puede conservarse también la forma mediante la conexión de la esfera con los cuerpos circundantes y, *de manera inmediata, Dios* no puede contribuir en nada a esta forma. Así pues, *Dios* produce mediante su fuerza lo que perdura en las almas y en los elementos; los cambios, empero, proceden de la fuerza que obtienen mediante la acción de *Dios*. En efecto, la acción de esta fuerza no es comprensible sin la acción *de Dios,* ya que no posee por sí misma necesidad alguna; sin embargo, sin la acción inmediata de *Dios* son comprensibles los cambios mediante su esencia y la fuerza recibida de *Dios*. Lo voy a ilustrar por medio de una comparación. Un reloj está compuesto de ruedas y otras partes que están hechas a su vez de una cierta materia. La materia es conservada en su estado por la naturaleza: pues sin los cuerpos circundantes, esta materia no permanecería compacta en su espacio. En cambio, el relojero la ha compuesto y dispuesto en un orden tal que se

[65] Aparecida en 1698.

sucedan los movimientos requeridos, en lo cual no colabora la naturaleza en nada de forma inmediata. Del mismo modo que se comporta aquí la acción de la naturaleza en el reloj, así se comporta también la acción *de Dios* en la naturaleza. Crea lo que en la criatura es perdurable y existe por sí mismo; los cambios, por contra, que acaecen con ella, proceden de su esencia y naturaleza. Y a partir de ello se comprende lo que ha de adscribirse a *Dios* en las cosas y lo que hay que atribuir a la naturaleza. Se entiende, sin que sea preciso que lo recuerde, que aquí se está hablando meramente de los cambios naturales (§.630 y 757), sin perjuicio por tanto de qué cambios produzca *Dios* en el alma dentro del reino de la gracia o en la naturaleza mediante milagros, lo cual no puede explicarlo ningún filósofo a partir de la razón.

§.1056. DIOS NO CONTRIBUYE EN NADA A LA IMPERFECCIÓN Y AL MAL

Ahora bien, como las limitaciones de las cosas no es necesario que las conserve *Dios* (§.1055), ya que existen por las cosas limitadas y no por sí mismas, además de lo cual las limitaciones no son puestas en las cosas por la voluntad de *Dios*, sino que dependen de la esencia de las mismas, tal como vienen representadas en el entendimiento divino (§.975) y las imperfecciones, a su vez, proceden de sus limitaciones, como por ejemplo la ignorancia de la imperfección del entendimiento, no se muestra, entonces, en modo alguno activa la fuerza conservativa de *Dios* en las imperfecciones de las cosas y éstas no son atribuibles a Él, sino exclusivamente a las cosas mismas. Así pues, como todo eso a lo que llamamos mal procede de las limitaciones de las cosas, no tiene *Dios* nada que ver con el mal sino que éste es algo propio de la criatura.

§.1057. DIOS TOLERA EL MAL

No obstante lo cual, dado que *Dios* ha creado las cosas de cuyas limitaciones surgen las imperfecciones y el mal (§.988), tolera pues el mal. Y hemos de investigar ahora por qué motivos sucede tal cosa: pues cabría pensar que al menos lo podría evitar mediante un milagro, e imaginar, por ello, que *Dios* preferiría hacer un milagro que admitir que se produzca el mal en el mundo.

§.1058. PRIMER MOTIVO POR EL QUE LO PUEDE TOLERAR

Hemos visto anteriormente que este mundo es el mejor entre todos los posibles (§.982); hallamos, empero, por experiencia que en este mundo se da mucha imperfección, mucho infortunio y mucho mal. Por ello resulta claro que tampoco el mundo mejor puede existir sin imperfección, infortunio y mal. Pero como *Dios* no puede preferir lo más imperfecto a lo más perfecto (§.981), ha sido necesario que haya tolerado las imperfecciones, el infortunio y el mal que se encuentran en este mundo. Basta con que de este modo obtenga más bien que el que tendría lugar si no lo hubiera querido tolerar, porque, en este caso, habría tenido que traer a la existencia otro mundo en el que no hubiera habido tanto bien como en éste: si es que queremos ahora conceder por hastío que es posible un mundo en el que no se dé nada malo en absoluto. Esta regla coexiste empero con la sabiduría: que se tolera el mal cuando se impediría incluso el bien en caso de que no se quisiera tolerarlo.

§.1059. DE PORQUÉ DIOS NO IMPIDE EL MAL MEDIANTE MILAGROS

Que no impida la desgracia y el mal mediante milagros procede de su sabiduría: pues ya he demostrado anteriormente que *Dios*, en virtud de su sabiduría, ha de preferir el decurso de la naturaleza a los milagros (§.1041). Y dado que *Dios*

no puede en absoluto querer y no querer algo simultáneamente (§.10), no puede entonces querer tampoco que este mundo tenga realidad, y no querer, empero, que sus eventos acontezcan como lo implica su esencia y naturaleza, especialmente dado que con ello el mundo no seguiría siendo ya un reflejo tan acabado de la sabiduría de *Dios* (§.1042): a cuyo fin lo creó sin embargo (§.1045 y 1039).

§.1060. OTRO MOTIVO POR EL QUE TOLERA EL MAL

Y precisamente de esta forma ha probado su sabiduría al sintonizar el mal, que surge sin contribución suya de las limitaciones de la criatura, con el bien que procede de Él (§.914). En efecto, lo necesita como medio para el bien y hace que con ello en el mundo todo sintonice mejor entre sí; consecuentemente en el mundo hay mayor perfección de la que se daría de lo contrario. Voy a ilustrar ambas cosas mediante un ejemplo que aclarará rápidamente la cuestión. Encontramos por ejemplo en la naturaleza que a épocas estériles les suceden épocas muy fructíferas. Ahora bien, como en el mundo un estado procede siempre de otro, es seguro que las épocas fructíferas no alcanzarían el grado que alcanzan si no las hubieran precedido las estériles (§.548). Así pues, *Dios* necesita las épocas estériles mismas como un medio para que vengan las fructíferas. Como, además de esto, lo dispone de tal forma que las épocas estériles se den con mayor frecuencia precisamente cuando los hombres merecen castigo por su mala conducta, o cuando prevé que las buenas épocas les apartarían del bien, etcétera, entonces no sólo fomenta el bien tolerando la desgracia, sino que la emplea también para castigar con ella a los malos y para apartar a los buenos del mal.

§.1061. DE DÓNDE PROCEDEN LAS DIFICULTADES EN ESTA CUESTIÓN

Las dificultades que se suelen plantear en este asunto proceden del hecho de que se presuponen como ciertas muchas cosas que luego resultan ser falsas e incorrectas cuando se las considera con mayor detenimiento. Así se supone, en primer lugar, que sería posible un mundo en el que no aconteciera desgracia alguna, esto es, los entes corpóreos podrían conectarse entre sí de tal forma que no surgiera nada adverso. Esto, sin embargo, no puede demostrarse en modo alguno. Nosotros no podemos contemplar la interconexión total de las cosas de un mundo (§.792) y por ello ni entender nosotros mismos ni explicar a otros (§.206) cómo habría que disponer esta interconexión de modo que se evitara toda desgracia. Además, un mundo tal no se ha dado realmente nunca (§.949) para que se lo pudiéramos mostrar a nadie: sé bien que se invoca la omnipotencia divina, pero sin fundamento. Mientras no sepa si semejante mundo es o no posible, no puedo decir que *Dios* lo pueda realizar mediante su omnipotencia (§.1022). Más bien he probado ya que o bien no es posible mundo alguno en el que no se halle ningún mal o bien que, en cualquier caso, tendría que presentar menor perfección que el actual (§.981 y 982). Y precisamente esto es lo que se supone, a su vez, en segundo lugar, por tedio, como si, efectivamente, fuera más perfecto el mundo en el que no se encontrara nada malo: porque se está acostumbrado, en efecto, a juzgar la perfección del mundo fuera de la interconexión de las cosas, sin la cual, sin embargo, no se puede concebir ningún juicio acertado en este asunto (§.703). Asimismo se supone, en tercer lugar, que es mejor evitar el mal mediante milagros que tolerarlo, cuando, sin embargo, he evidenciado anteriormente lo contrario respecto de *Dios* (§.1060) y posteriormente demostraré, en otro lugar, también respecto de los hombres que no están dispuestos a impedir el mal si con ello han de hacer cosas

malas; lo cual ocurriría en el caso en que con ello evitaran el bien; así sucedería si, aunque con disgustos, permitieran el mal. Se supone, en cuarto lugar, con la misma falta de fundamento que *Dios* habría podido crear al hombre sobre la faz de la tierra de tal forma que se hubiera quedado por completo sin pecado, esto es, que en las circunstancias en las que peca le hubiera resultado imposible pecar. Sin embargo, como sabemos que *Dios* no modifica nada en la esencia de las cosas (§.994), sino que sólo puede seleccionar, según su sabiduría, lo que encuentra óptimo (§.981), resulta claro más bien lo contrario. En efecto, como ha querido colocar sobre la faz de la tierra hombres como los que ahora la habitan, no ha podido cambiar nada en su esencia, de lo contrario los tendría que haber eliminado y colocado otras criaturas en su lugar, lo cual hubiera sido contrario a su sabiduría. La facultad o posibilidad de pecar brota de la naturaleza del ser humano y no se le puede, por tanto, privar de ella. Hombres que no hubieran podido pecar en las circunstancias en las que pecaron Adán y Eva, hubieran sido de especie diferente a los actuales. Bien es cierto que esta posibilidad de pecar se eliminará, según la Biblia, en la otra vida: sin embargo, ello no nos contradice. Pues en esa vida nos encontraremos en circunstancias diferentes a las de aquí en la Tierra. Y por ello muy bien puede darse que un ser en las circunstancias de este mundo tenga una posibilidad de pecar de la que se ve liberado bajo otras circunstancias. Si se afirmara, empero: *Dios* hubiera debido eliminar de la Tierra a los hombres, entonces esto hubiera mancillado la sabiduría divina, por virtud de la cual ha tenido que contar con suficientes motivos para haber creado semejantes seres humanos. Se supone también aquí que *Dios* hubiera podido hacer este mundo sin hombres: lo cual, dado que el mundo es una máquina (§.557) cuya perfección surge de la sintonía de todo lo que hay y sucede en él (§.701), es tan incongruente como si se dijera: el relojero habría podido hacer el reloj de tal forma que funcionara como antes aunque eliminara ésta o aquella rueda y no hubiera modificado nada en las demás. Se está hablando aquí, como en los restantes parágrafos, no de lo que es absolutamente posible o imposible sino de lo que puede ser o no en virtud de la sabiduría de *Dios,* como puede intelegir fácilmente por sí mismo cualquiera que lea todo con el detenimiento que la cuestión merece.

§.1062. DE CUÁNTO BIEN HA DISPENSADO DIOS A LA CRIATURA

Dios ha creado el mundo óptimo (§.982) o el sumamente perfecto (§.952). Como la perfección del todo resulta de la perfección de las partes y su sintonía recíproca (§.162), cada una de las cosas del mundo ha recibido tanta perfección como es posible. Ahora bien, como todo existe por la resolución y fuerza divinas (§.1054), ha otorgado *Dios* a cada cosa enorme perfección; consiguientemente, ha dispensado tanto bien (§.422) como es posible.

§.1063. LA BONDAD DE DIOS ES SUMAMENTE GRANDE

A la disposición a donar a otros el bien se le llama *bondad*. Ahora bien, como no se puede dispensar más bien del que es posible y *Dios* dispensa a cada una de las cosas tanto bien como es posible (§.1062), posee *Dios* bondad sumamente grande y es bondadoso respecto a la criatura en grado sumo.

§.1064. DE DÓNDE SURGEN LAS DIFICULTADES EN CONTRA

Así pues, las dificultades que se proponen contra la bondad de *Dios* surgen en parte porque se imagina que una cosa pudiera tener más perfección de la que

alcanza al considerarla fuera de la interrelación de las cosas, cuya carencia de fundamento he mostrado ya con anterioridad (§.1061); en parte porque se imagina que *Dios* debería impedir el mal que ha de tolerar, empero, en virtud de su sabiduría (§.1059) e incluso de su bondad (§.1063), al no poder preferir ni una parte ni muchas al todo, mucho menos con perjuicio de otros impedir en uno el mal mediante un milagro; en parte porque no se para mientes en que todo mal procede de la criatura, sin contribución alguna de *Dios* (§.1056); en parte también porque frecuentemente se tiene por malo lo que no lo es y, en cambio, por bueno lo que de hecho es nocivo, ya que no prevemos lo que se sigue de cada cosa (§.428): a lo cual se debe también que no se repare en cómo *Dios* deja ser lo adverso como un medio para favorecer nuestra prosperidad (§.1060). Así pues, a quien sopese esto no le quedará ningún reparo respecto a la bondad de *Dios*, sino que todos los caminos llevan a que *Dios* dispensa a cada cosa tanto bien como es posible.

§.1065. DIOS SE SATISFACE EN GRADO SUMO

Un conocimiento intuitivo de la perfección produce satisfacción (§.404). Como *Dios* intelige toda perfección, tanto la suya propia como las de todas las demás cosas, inmediata y absolutamente (§.964), tiene *Dios* también que experimentar satisfacción, y además en grado sumo, ya que no puede surgir grado alguno de satisfacción más que en parte por la cantidad y magnitud de las perfecciones, en parte por la distinción y con ella la certeza trabada del conocimiento que se posee de las mismas (§.409 y 410).

§.1066. LA SATISFACCIÓN DE DIOS ES CONSTANTE

Ahora bien, como *Dios* lo conoce todo distintamente y en el acto (§.955), no resulta posible que una cosa se le pueda presentar unas veces de una forma y otras de otra. Y por ello es su satisfacción constante e inmutable (§.407) y no puede, por tanto, transformarse, como en nosotros los hombres, en insatisfacción.

§.1067. DE EN QUÉ CONSISTE LA ESENCIA DE DIOS

Todo lo que hemos demostrado hasta el momento de *Dios* procede de que puede representarse distintamente y en el acto todo lo posible. Y, según esto, la esencia de *Dios* consiste en la fuerza para representarse distintamente y en el acto todo lo posible, esto es, todos los mundos (§.13). Así pues la esencia divina posee aquí cierta semejanza con la esencia de nuestra alma (§.755).

§.1068. DE CÓMO SE DIFERENCIA DE LA ESENCIA DE NUESTRA ALMA

Sin embargo, dado que *Dios* posee en grado sumo todo lo que fluye de esta fuerza representativa, esto es, posee el entendimiento y la voluntad sumamente perfectos (§.966 y 985), el hombre, en cambio, en grado muy pequeño (§.848 y 852, etcétera), además de ello la fuerza representativa misma de *Dios* es la mayor que pensarse puede (§.1067) (pues, ¿quién va a pensar una mayor que la que se lo representa todo en el acto y además de un modo absolutamente distinto o completo?), por contra, precisamente esta fuerza es en el hombre muy limitada (§.753), de este modo la esencia *de Dios* se diferencia de la esencia del alma del hombre en que aquélla posee el grado sumo posible de perfección; el hombre, en cambio, sólo alcanza un grado muy bajo de ella, que a la vista del sumamente elevado hay que considerar como insignificante.

§.1069. DE LO QUE ES DIOS

Y, de acuerdo con ello, se puede decir que, en la medida en que se conoce a *Dios* a partir de la contemplación del mundo y se busca un concepto a partir del cual se pueda inferir el resto: *Dios* es el ser que se representa todos los mundos posibles en el acto con suprema distinción. Sé bien que habrá algunos a quienes parezca que esto sea decir poco de *Dios*: sin embargo, si repasan con diligencia lo precedente y son capaces de entender, intelegirán sobradamente que de ello se infiere, partiendo simplemente de esta fuerza que se representa mundos con gran claridad y distinción, no sólo todo lo que comúnmente se celebra de *Dios*, sino acaso mucho más de lo que por el momento se haya inferido nunca. En efecto, si alguien pretende, partiendo de la razón, saber algo más de *Dios* de lo que nosotros hemos demostrado, estoy dispuesto a mostrar precisamente a partir de ello si tiene fundamento o no, y en el primer caso a iluminarlo con una mayor luz de lo que él podría hacerlo nunca; pues otros que son capaces de hacerlo, lo ven por sí mismos y no pueden poner en duda que es así.

§.1070. DIOS NO TIENE AFECTOS

Como en las representaciones de *Dios* reina total distinción (§.952), los afectos, empero, surgen de representaciones confusas (§.441), no son pues hallables en *Dios* afectos algunos. Más bien, como de representaciones distintas procede una voluntad libre (§.514), donde los hombres son excitados por afectos, en esos casos tiene *Dios* una voluntad libre sin ninguna moción desasosegada.

§.1071. DE EN QUÉ MEDIDA SE PUEDE EMPLEAR RESPECTO DE DIOS EL TÉRMINO AFECTOS

Sin embargo, como en *Dios* existen representaciones distintas similares a las confusas y oscuras que se encuentran en los afectos (§.441 y 955) y su voluntad ha de abarcar, por ello, asuntos que tienen una semejanza con lo que resulta de nuestros afectos, en esa medida se puede emplear también respecto de *Dios* el término *afectos*. Es preciso que lo ilustre más detalladamente con un ejemplo. He mostrado (§.449) que el amor es una disposición a extraer un placer considerable de la felicidad del otro, y por tanto no es de hecho su felicidad otra cosa que la alegría por otro. He demostrado a la vez que surge de la representación del bien que percibimos en otro. En *Dios* encontramos también una representación de la perfección de la que es capaz la criatura (§.964) y por tanto una representación del bien que se le puede comunicar a ésta (§.422). Esta representación despierta en *Dios* satisfacción al respecto (§.1065). Ahora bien, como esta satisfacción en el hombre es el afecto de la alegría (§.446), puedo decir entonces que *Dios* se alegra por el bien que se halla en la criatura. Y dado que la perfección previamente conocida ha movido a *Dios* a hacerla real (§.951), puedo afirmar entonces que *Dios* está dispuesto a encontrar satisfacción en el fortunio de la criatura. Y en esa medida le puedo adscribir también el amor. Así pues, quien ha reflexionado sobre esto y prestado buena atención en ello a lo que se ha demostrado en lo precedente respecto de *Dios*, encontrará en cada uno de los afectos algo semejante a lo cual poder atribuir a *Dios* sin perjuicio de su perfección y poder adscribirle, sin fricción alguna, con el nombre de *afecto*: tal como encontramos que hace *Dios* mismo también en la Biblia.

§.1072. DIOS ES INFINITO

Dado que *Dios* se representa en el acto y con total distinción todo lo posible (§.955) y todo lo que le pueda incumbir está contenido o se fundamenta en esta

representación (§.1067), *Dios* es pues todo, lo que puede ser, en el acto y por tanto sin limitación alguna o *infinito* (§.109).

§.1073. INMUTABLE

Mediante lo cual resulta evidente además que es *inmutable*. Pues si *Dios se* transformara en algo, se convertiría en algo que no había sido previamente y no sería, pues, todo en el acto y, consiguientemente, no sería infinito (§.109), lo cual contradice algo ya probado (§.1072).

§.1074. EXTRATEMPORAL

Como, a su vez, en *Dios* todo es simultáneo (§. 1072), nada antecede ni nada se sucede. Por ello, como el tiempo consiste en el orden de las cosas que se suceden (§.94), *Dios* no es en el tiempo. En Él no se da, pues, diferencia alguna entre hoy y ayer, ni entre ayer y mañana, sino que *Dios* es y permanece siempre el mismo.

§.1075. LA ETERNIDAD DE UN MUNDO ES DIFERENTE DE LA ETERNIDAD DE DIOS

Por eso, aunque *Dios* hubiera hecho el mundo eterno, tal como afirmara *Aristóteles* [66], no sería por ello eterno de la misma forma que lo es *Dios*: pues el mundo sería en un tiempo infinito; *Dios,* por contra, es fuera del tiempo. Y por ello sería también, según su duración, diferente de *Dios*.

§.1076. DE DÓNDE TENEMOS UN CONCEPTO DE DIOS Y DE SUS PROPIEDADES

Como la esencia de *Dios* posee alguna semejanza con la esencia de nuestra alma (§.1067) y el alma se conoce a sí misma (§.730) y tiene, por tanto, un concepto de sí (§.273), precisamente con ello tenemos a la vez un concepto de *Dios*. Pues dado que nuestra esencia y las propiedades fundadas en ella son limitadas (§.783), *Dios,* sin embargo, es infinito en todo (§.1072), nos basta con apartar las limitaciones de nuestra esencia y de nuestras propiedades para obtener conceptos de la esencia y propiedades *de Dios*.

§. 1077. SE ILUSTRA MEDIANTE UN EJEMPLO

La esencia del alma consiste en la facultad de representarse el mundo según la posición de su cuerpo en él y según los cambios producidos por ello en los órganos de los sentidos (§.755). Las limitaciones de esta facultad son: 1.° que el alma sólo se representa este mundo y ningún otro, 2.°) que esta representación se rige por el estado de su cuerpo y se representa por ello sólo pocas cosas claramente y dentro de ellas poco distintamente y además de manera sucesiva. Así es, si se apartan estas limitaciones y se sustituye, por tanto, un mundo por todos; si se lleva además la distinción a todo lo que se encuentra en ellos; si finalmente se aparta el tiempo para que todo se represente en el acto, surge entonces la fuerza que se representa todos los mundos en acto con total distinción, esto es, la esencia de *Dios* o el primer concepto de Él, a partir del cual se puede inferir el resto (§.1067). De idéntico modo se puede ensayar con las restantes propiedades.

---

[66] *Física*, Libro VIII.

§.1078. DE CÓMO SON POSIBLES LOS CONCEPTOS DE DIOS

Y con ello comprendemos por qué es posible que mediante el conocimiento de nuestra alma podamos llegar a los conceptos de la esencia y perfecciones de *Dios*. En efecto, resulta factible porque tenemos un conocimiento simbólico (§.316) mediante el que podemos separar lo que en el conocimiento intuitivo se encuentra junto y mezclado. Pues nos basta con apartar las palabras o signos mediante los que se indican las limitaciones y poner otros en su lugar con los que se significa la liberación de todos los límites; tras ello las palabras u otros signos representan lo ilimitado en *Dios*.

§.1079. NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

Resulta, por tanto, claro que en este mundo no tenemos un conocimiento intuitivo de *Dios*, sino sólo uno de naturaleza simbólica (§.1078). Lo que en ello, empero, haya de carácter intuitivo es propio de nuestra alma (§.1076), de manera que a *Dios* sólo lo vemos mediante ella (§.1076) y mediante el mundo (§. 1046) como en un espejo.

§.1080. HAY UN SÓLO DIOS

En lo precedente hemos hallado que un único *Dios* encierra en sí una razón suficiente de todo lo que es posible y real. Quien, por tanto, quisiera presuponer más de un *Dios*, aceptaría algo sin tener una razón suficiente para ello. Ahora bien, como no puede ser nada sin una razón suficiente (§.30), hemos de inferir que sólo hay un *Dios*.

§.1081. UTILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE QUE EL MUNDO ES UNA MÁQUINA

Conocemos, por tanto, por la razón a partir de la simple consideración del mundo hay un único Dios, porque todo en el mundo está conectado entre sí, y no puede por eso tener ya su fundamento más que en una única cosa. Pero precisamente por ello es el mundo una máquina (§.557). Si, por tanto, no se quisiese conceder que el mundo sea una máquina, se privaría uno también del conocimiento de la unidad de *Dios*.

§.1082. DE EN QUÉ CONSISTE EL PAGANISMO Y QUE ES FALSO

Ahora bien, como el paganismo consiste en aceptar muchos dioses con imperfecciones humanas en los que se busca el fundamento del mundo y de sus eventos, a partir de lo dicho resulta evidente que carece de fundamento y es falso. Pero se comprende ahora también lo mucho que se equivocan los que paganizan la filosofía o el conocimiento natural de *Dios* y del mundo, y apartan con ello a los demás de tales conocimientos.

§.1083. DIOS ES EL ESPÍRITU SUMAMENTE PERFECTO

Este *Dios* único, además del cual no necesitamos ningún otro, tiene un intelecto del que procede todo lo que es posible (§.975), y una voluntad libre por la que es todo lo que existe (§.988). Ahora bien, como un ser que tiene entendimiento y libre voluntad, es un espíritu (§.902), también es *Dios* entonces un espíritu, y como su entendimiento (§.966) y su voluntad son sumamente perfectos (§.985), es el espíritu sumamente perfecto.

§.1084. Y EL SUMAMENTE JUSTO

Finalmente, como este *Dios* único es bondadoso (§.1063), pero también a la vez sabio (§.1036), no puede nunca con su bondad suma dejar de lado las reglas de la sabiduría. La bondad que se rige por las reglas de la sabiduría es a la que llamamos

justicia: tal como lo he desarrollado más pormenorizadamente en otro lugar (§.1022, Mor.). Así pues, también *Dios* es justo, y como además posee tanto el grado sumo de bondad (§.1063), como de sabiduría (§.1048), ha de tener también el grado sumo de justicia. Quien, según esto, entiende lo que se ha dicho de la bondad y de la sabiduría de *Dios*, no necesita lección alguna más respecto de su justicia: pues, por ejemplo, cuando desea saber si *Dios* castiga al malo y premia al bueno, ello se puede decidir en el acto a partir de este fundamento. Pues como el ser humano mediante sus malas acciones convierte en menos perfectos el estado propio y el de los demás (§.426), no puede obtener ningún placer en ellas (§.417) y ha de odiarlas (§.455 y 1071). Ahora bien como *Dios* ha acabado el mundo para que se pueda reconocer su perfección (§.1045), ha de realizar entonces también por virtud de su sabiduría (§.1036) la disposición a partir de la cual se patentice su odio contra la mala conducta de los seres humanos y, por tanto, dejando a un lado su bondad (§.1064), les permita encontrar el infortunio, esto es, castigue al malo (§.36, Mor.). Así pues *Dios* castiga al malo porque en su bondad no olvida su sabiduría; consiguientemente, porque es justo.

§.1085. LA BIENAVENTURANZA DE DIOS ES DIFERENTE DE LA DE LOS HOMBRES

Ya no queda sino añadir algo también respecto de la bienaventuranza de *Dios*. En otro lugar he demostrado (§.44, Mor.) que la *bienaventuranza de los hombres* consiste en un progreso ininterrumpido hacia la mayor perfección. Ahora bien, como *Dios* es inmutable (§.1073), posee también ya toda perfección en grado sumo (§.1083), de modo que no puede alcanzar mayor perfección que la que ya tiene. Y así la bienaventuranza de *Dios* ha de ser diferente de la de los seres humanos.

§.1086. DE LO QUE ES LA BIENAVENTURANZA DIVINA

Como, por tanto, *Dios* es inmutable (§.1073), ha de conservar permanentemente lo que ha tenido alguna vez. Por eso, dado que posee la perfección suma (§.1083), ha de conservarla también perpetuamente. Pero, por encima de esto, es independiente de todas las cosas (§.938), y no puede por tanto privarle nadie de la verdadera posesión de su perfección suma. Por eso consiste su *bienaventuranza* en una tranquila posesión de la perfección suma.

§.1087. ES LA MAYOR DE TODAS

Como la bienaventuranza consiste en un progreso ininterrumpido hacia una mayor perfección (§.1085), se comprende fácilmente entonces que alcance el grado sumo donde se alcanza la más grande perfección (§.1083), así pues también su bienaventuranza es la mayor que pensarse pueda.

§.1088. NO SE LE PUEDE COMUNICAR A NINGUNA CRIATURA

Ninguna criatura puede alcanzar el grado sumo de perfección. Pues si esto sucediera, su esencia se convertiría en la esencia de *Dios*. Pero sabernos que ninguna esencia se puede transmutar en otra (§.42). Ahora bien, como la bienaventuranza de *Dios* consiste en la posesión de la perfección suma (§.1086), no puede comunicársela tampoco a ninguna criatura.

§.1089. LE PRODUCE A DIOS CONTENTO Y SATISFACCIÓN PERPETUOS

La bienaventuranza suma produce en *Dios* un contento perpetuo, y además en grado sumo: porque el conocimiento intuitivo de la perfección es su causa (§.404).

Pero trae consigo también una satisfacción completa: pues como *Dios* lo tiene todo en grado sumo, no queda entonces nada que pudiera desear por encima de esto. Y por tanto su deseo se ve satisfecho en todo completamente: lo que, una vez más, no puede decirse de criatura alguna.

FIN

ADVERTENCIA DE CÓMO TRATARÁ EL AUTOR EN EL FUTURO LAS OBJECIONES QUE SE PRESENTEN CONTRA SUS OBRAS

Prov. XVII

Al loco, si callara, se le tendría por sabio, y se le entendería si no abriera la boca.

Advertencia respecto de las objeciones

§.1. PRETENSIÓN DEL AUTOR

Mi pretensión es la de llevar a las ciencias mejor orden y mayor certeza, de manera que el entendimiento y la virtud aumenten en beneficio de la felicidad del género humano. De esta intención ha emanado lo que hasta el momento he publicado y, si *Dios* me concede vida y salud, aún realizaré más cosas en esta dirección. También he tenido hasta ahora la satisfacción de que muchas personas se hayan reconfortado con mis libros y que no sólo los han recibido bien sino que además me han animado en todo momento a proseguir en la tarea que me he propuesto.

§.2. DE POR QUÉ NO LE SORPRENDEN LAS OBJECIONES

Aunque ciertamente he tenido la fortuna de que les hayan gustado mis libros a quienes gozan de mayor reconocimiento dentro del mundo erudito, no puedo por ello pretender que les plazcan a todos: pues si así fuera, no se daría diferencia alguna entre los llamados eruditos. Y por eso tampoco me sorprenderá si algunos declaran públicamente ser de otra opinión a la mía, o incluso se imaginan que tendrían algo que objetar, con buen fundamento, contra lo que yo afirmo, aunque aún no hayan entendido lo que, a su juicio, pretenden refutar. Así ha ocurrido siempre en el mundo erudito y así seguirá ocurriendo mientras haya gentes que, mediante la censura, pretendan alcanzar la fama que el sensato ha cifrado meramente en un *mejorarlo*.

§.3. CUESTIÓN QUE HA DE TRATARSE AQUÍ

Se plantea pues aquí la cuestión de si y en qué medida se está obligado a responder a las objeciones que se le plantean a uno. Y esto es lo que me he propuesto

dirimir ahora: para que se sepa en el futuro por qué causas no entro en polémica con gentes a las que place la disputa o que piensan obtener algún beneficio con tales escritos polémicos, de manera que no tendrán oportunidad alguna de triunfar como, si fuera el caso, cuando no se les hubiera podido responder. Bien es cierto que como no me interesa el juicio de los insensatos, sino que tengo por elogio no pequeño el verme despreciado por ellos (pues dado que cada uno juzga según su propio concepto, me molestaría ser el hombre al que tuvieran por importante): me resulta indiferente el que se consideren grandes héroes y se complazcan así erróneamente. Dado que no son capaces de ningún otro tipo de felicidad, les concedo sumamente gustoso esa alegría.

§.4. EL AUTOR SE COMPROMETE A RESPONDER OBJECIONES QUE ARROJEN UNA MAYOR LUZ EN LAS CUESTIONES

Declaro por tanto de una vez por todas, y me atendré a ello siempre, que, en primer lugar, voy a responder con toda modestia cuando se aduzcan objeciones que sirvan a la aclaración de las proposiciones afirmadas por mí, y mediante cuyo análisis se encienda una nueva luz que nos ayude tanto a mí como a los demás a una intelección más profunda de la verdad. Y desde luego me será indiferente que las objeciones se comuniquen sólo por escrito o mediante pública impresión. Pues dado que mi meta principal no es otra que poner la verdad fuera de toda duda, ya haya sido formulada ésta por otros o bien por mí mismo, ha de serme agradable si encuentro la oportunidad de remediar las dudas que en algunos aún pueden surgir al respecto, tanto más cuanto que ello no acontece nunca sin provecho, sino que ocasiona muchas ideas a las que no se llegaría por sí mismo por falta de oportunidad.

§.5. NO OBSTANTE CON ALGUNA CONDICIÓN

Sin embargo prevengo también en este punto de que quien realice una objeción, no desee sino que se le responda de acuerdo con la verdad. Pues de lo contrario no se alcanza el objetivo que se pretendía con la objeción y su respuesta (§.4). Ahora bien, como es sabido que toda objeción procede del hecho de no haber entendido completamente la cuestión, y se suele atribuir por ello al otro algo que éste no afirma, no puede tomar nadie por insulto o invectiva el que se le muestre que no ha comprendido la cuestión de manera cabal. Pues a ese punto han de ir a parar las respuestas de todas las objeciones en la medida en que la cuestión sea correcta. Sin embargo, tal cosa ocurre sin menoscabo alguno del honor del otro: pues aunque no haya comprendido cabalmente la opinión de otro en un asunto, puede seguir siendo un hombre inteligente y de provecho. Si hubiera, empero, alguien que considere tal cosa como una afrenta, semejante persona ha de abstenerse de formular sus objeciones. Pues, ¿cómo va a querer que se tenga a bien decirle que se ha afirmado esto que el pretende cuando de hecho se encuentra que no es así? Quien tiene amor a la verdad no puede hacerlo aunque estuviera dispuesto a sacrificar su honor en favor de alguien ambiciosa de honor vano. La verdad no padece el prestigio de persona alguna, y Vuestra Majestad Imperial, digna del más glorioso recuerdo, lo ha reconocido muy sabiamente en el escrito enviado clementísimamente a la Academia de Ciencias de París, que en el mundo erudito se da una jerarquía completamente diferente a la de la vida corriente. Los mayores títulos y el mayor número de sirvientes no conceden ventaja alguna en el reino de la verdad. Quien en el reino de las opiniones ocupa un lugar elevado, ha de tener allí con suma frecuencia por

un gran honor cuando se le permite colocarse más abajo. Decir la verdad con las palabras que requiere la cuestión no se contradice con la modestia. Pues, de lo contrario, la modestia habría de perjudicar a la verdad, lo cual no puede ser en modo alguno. Una virtud no puede ser contraria a otra.

§.6. VA A PASAR TÁCITAMENTE, POR ALTO LAS OBJECIONES QUE DIMANEN DE LA SUMA IGNORANCIA

Dado que me comprometo simplemente a responder objeciones que puedan arrojar más luz sobre la cuestión de que se trate (§.4), de ello se sigue por sí solo que, en segundo lugar, pasaré tácitamente por alto aquellas que procedan de la mera falta de entendimiento y cuya incorrección pueda ver rápidamente sin mi ayuda cualquiera que piense un poco y se atenga a mis principios. Pues dado que en el mundo tengo cosas más necesarias y útiles por hacer, nadie me tomará a mal que no pierda el tiempo con gentes que tendrían que aprender las primeras letras de la ciencia para estar capacitadas para captar correctamente la respuesta. Hoy en día hay oportunidad suficiente de aprender cosas con fundamento con sólo tener ganas de ello y estar dispuesto a aplicarse. A quien, sin embargo, no tiene paciencia alguna para ello, le servirá de poco que entre uno en polémica con él: pues éste permanecerá siempre erre que erre y no captará lo que se le dice. Respuestas a objeciones no pueden de golpe, de un salto, convertir en sensatos a los insensatos. Hay que empezar en el lugar correcto si se quiere comprender una cuestión, y el entendimiento llega tan poco de golpe como poco crece el cuerpo de una sola comida.

§.7. SE SALE AL PASO A UNA OBJECIÓN

Tal vez piensen algunos en este punto que con tal pretexto se pueden pasar tácitamente por alto también objeciones a las que no se sabe responder. Aunque desde luego habría de tolerar que alguien pusiera en duda mi sinceridad en este asunto (si bien no se está autorizado a hacer semejante cosa sin una razón suficiente), estoy de todo punto dispuesto a dar cuenta de mi silencio siempre que se me requiera, y si algún entendido en la materia probara manifiesta y públicamente que es preciso que se le responda a alguna cuestión, no me demoraré en absoluto en la respuesta. Me atrevo a afirmar mis tesis frente a cualquier persona, y me acobardo mínimamente ante aquellos que no las entienden. No obstante lo cual, no resulta aconsejable perder el tiempo con polémicas inútiles, tiempo que prefiero aprovechar en el desarrollo de otras cuestiones. En cualquier caso, sigo la siguiente máxima: cuando a uno le presentan fallos los no entendidos o se le echa la culpa a la ignorancia o a la falta de intelecto, debe intentarse mostrar mediante nuevas pruebas lo contrario y con ello refutar de hecho a los calumniadores o enemigos, o como llamarse quieran, de uno. Ya pueden venir y hacerlo mejor, que los que de verdad saben les negarán el elogio que jamás podrán obtener con publicaciones sin fundamento. En el reino de la verdad la regla está clara: no se puede censurar nada hasta que no se lo pueda mejorar. Pero quien lo puede mejorar, no deseará censurar al prójimo. Pues quien se afana por una fama minúscula y a menudo sólo supuesta, ¿puede acaso alcanzar una grande y bien justificada? ¡Son almas miserables que pretenden alcanzar la gloria infravalorando el trabajo de los demás! A cada uno lo ha de elogiar su propia obra.

§.8. VA A RESPONDER OBJECIONES QUE SE ADUZCAN CON MODESTIA

En especial, y en tercer lugar, responderé gustoso a las objeciones presentadas, si éstas se aducen de una forma honesta, esto es, sin acritud y con modestia, tal

como es propio de mentes sensatas y virtuosas. Pues dado que entendimiento, erudición y virtud debieran estar interconectados, no es oprobio menor el equipararse en el comportamiento a la plebe más ínfima, de la que se pretende sobresalir por el intelecto. Y es, a mi juicio, un elogio mayor morigerarse en los propios afectos y poderse mostrar virtuoso en la conducta que pretender saber mucho. Cuando el saber, hinchado, puede darse sin virtud, muestra simultáneamente debilidad de entendimiento. En efecto, no es un oprobio pequeño ser igual a la plebe en las costumbres, como los que comparten con ella la simpleza. Bien es cierto que no todos los eruditos en todas las épocas han reconocido esta verdad, pero precisamente esto muestra que tampoco el entendimiento de éstos alcanzó el grado de perfección que ellos imaginaron haber alcanzado. Cuanto más sopesa un erudito sus palabras en la balanza de precisión para que no conserven dentro afecto contradictorio alguno, tanto mayor elogio fundamentado recibirá de aquellos ante cuyo simple elogio hay que descubrirse. Y ciertamente esto exige un grado no pequeño de agudeza y muestra por ello no poco entendimiento.

§.9. PERO NO CUANDO SE ADUZCAN CON INMODESTIA

Y, por tanto, he, en cuarto lugar, de pasar por alto tácitamente las objeciones que se aduzcan con inmodestia y mediante invectivas. Pues si alguien tiene ganas de disputas, sepa éste que mi estilo es otro, y que le concedo gustoso el honor de poder hablar la lengua de la plebe degenerada mejor de lo que yo deseo hacerlo. En efecto, también le quiero conceder gustoso el que pueda emplear las artimañas de este género pervertido mejor de lo que yo anhelo emplearlas. Dar espacio a los afectos y olvidar con ello la persona, el estatus y la dignidad propios, no lo tengo por nada elevado: se precisa un arte pésimo para colocarse en semejante estatus. Sin embargo, cuando se es injustamente atacado por gente mínima, y se ve tergiversar y calumniar el bien, ser y permanecer a pesar de ello dueño de las propias acciones me parece más difícil que cuando uno ha de mejorar lo que censura sin razón porque no lo entiende. Ciertamente, la plebe insensata y degenerada puede llevar cabo tan poco una cosa como la otra; pero censurar lo que no se entiende y dejarse arrastrar por locos afectos, de manera que ya no se sabe lo que es honesto para uno, son dos cosas en las que dentro de ella se encontrará fácilmente un maestro, y por eso habrá de experimentarse con tristeza que entre la plebe se ha de reconocer al propio maestro, al que no se podría compatibilizar con la mejor especie del género humano. Hace tiempo también que los sabios han reconocido que, de ordinario, aquellos que tienen una mala tesis y no saben fundamentarla con argumentos convincentes, recurren al insulto. Yo, por mi parte, me atrevo a defender en todo momento lo que afirmo con argumentos aptos, y no necesito asustar a los demás mediante insulto alguno para que no me ataquen. Quien ha de echar mano de tales medios para con insultos y calumnias convertirse en temible, prueba así que su ciencia y erudición están, por desgracia, pésimamente constituidas. Razones convincentes son espinas más agudas que las palabras insultantes, ante las que no se amilana una persona sensata y virtuosa. Se suelen también aconsejar a sí mismos muy mal los que piensan que es acorde con el propio honor responder a cualquiera, sea éste el que sea. Pues, precisamente de este modo, objeciones indignas ganan cierto prestigio entre los ignorantes cuando los sabios se dignan a darles alguna respuesta. A gentes que quieren convertirse en grandes a través de la refutación no se les puede hacer bufonada mayor que cerrar con desprecio la puerta en las narices a sus indignos artículos buhoneros, y no dejarles entrar por fuertes aldabonazos que den. De esta opinión fue también *Kepler*, a

quien pocos sobrepasaron en entendimiento. Léase su escrito al célebre *Mathematicum Galilaeum*[67], que se encuentra entre las cartas, pp. 98 ss. que escribió y le escribieron, se verá entonces cómo mediante representaciones parecidas intenta convencer de que no se responda a un adversario degenerado que no tenía ni fama en el mundo erudito ni entendimiento dentro de sí, sino que simplemente sobrepujaba a los demás en grosería. «*Omnino magni animi est* (dice entre otras cosas) *mediocria etiam parvi aestimari & contemnere: contra* si *coeperis altercari cum uno, excitabis & enteros, passim occasiones praebebis obloquendi etiam levibus si de scopo ipso nullam spem habeant. Praeterea si dissimulaveris,* Principium morem *sequeris: sin autem respondebis, ad* Scholasticorum subsellia *rursum descendes. Atqui non habes jam, a quo exspectes insanos clamores: responde, responde, de suggestu descende. Relinque igitur Scholae mores suos*». Lo que dice un *Kepler* vale para mí más que lo que proclamen cien de romo intelecto. Y quién no conoce finalmente el dicho: la luna puede soportar muy bien que le ladren los perros.

§.10. LO QUE MENOS RESPONDERÁ DE TODO

No me dignaré a responder ni mínimamente a aquellos que quieren atribuir opiniones por la fuerza, a pesar de haber yo declarado ya cómo quiero que se entiendan mis proposiciones, especialmente cuando a ello se añade además el hecho de que comienzan a disputar con palabras injuriosas, porque, a su juicio, no se les ha rendido el honor debido. Pues lo que está claro es que con gente tan obstinada no se puede conseguir nada. Se les diga lo que se les diga, se aferran a sus acusaciones. Además, tampoco son dignos de que se les den más lecciones, pues el dinero de las clases lo quieren amortizar con insultos. La enseñanza merece agradecimiento y ha de buscarse con buenas palabras. Y quien busca prestigio entre los eruditos por el hecho de que se entre en polémica con él, no ha de convertirse en indigno de este favor.

§.11. A ELLO SE ATIENE

A ello me atendré ante *Dios* y no me dejaré perturbar ni en mi reflexión ni en mi desarrollo moral por semejantes almas inferiores. Léanse mis obras con detenimiento, y si se considera que merece la pena, realícense objeciones contra ellas, de este modo se mostrará enseguida si tienen estas objeciones algún fundamento o no, y no será necesario que yo responda donde la respuesta se le ocurre a cualquiera por sí misma: y lo menos necesario de todo será repetir la respuesta dada en su momento porque se repitan las acusaciones. Si a partir de aquí alguno recelara no obstante contra mí, allá él. Siempre me ha preocupado poco la gente que se limita a ser eco de otros, tampoco en el futuro toleraré que me salgan canas porque gentes que no son capaces de entender las cuestiones por sí mismas se imaginen cosas contrarias a mí. Ciertamente puedo soportar que se desprecie lo que no se entiende y pido que no se atribuyan a nadie mis opiniones del mismo modo que no tolero que me atribuyan a mí las de los demás. No obstante, me reservo en todo momento el derecho a tratar las objeciones y a mostrar brevemente lo que de ellas ha de decirse cuando en mis obras la ocasión conduzca a las mismas. He considerado necesarias estas advertencias, dado que comienzo a editar los *Principios de Filosofía*, porque me es de sobra sabido que a la filosofía se la tiene en general por el auténtico *Pomum Eridos*.

Halle, a 20 de diciembre de 1719.

REGISTRO

A

Absolutamente necesario: Schlechterdings notwendig, *Absolute necessarium, geometrice necessarium, metaphysice necessarium.*
Accidente: Durch ein anderes bestehendes Ding, *Accidens.*
Acción: Tat oder Tun, *Actio.*
Adjetivos: Zufällige Namen, *Adjectiva.*
Adverbios: Beiwörter, *Adverbia.*
Afanarse por una cosa: Nach einer Sache streben, *Appetere.*
Agudeza: Tiefe Einsicht, *Acumen.*
Agudo: Tiefsinnig, *Acumine praeditus.*
Análogo de la razón: Vernunft ähnliches, *Analogum rationis.*
Armonía universal de las cosas: Allgemeine Harmonie der Dinge, *Harmonia universalis.*
Arte característica: Zeichenkunst, *Ars characteristica.*
Arte combinatoria característica: Verbindungskunst der Zeichen, *Ars combinatoria characteristica.*
Arte de expetimentación: Versuchkunst, *Ars experimentandi.*
Arte de observación: Erfahrungskunst, *Ars observandi.*
Aversión sensual: Sinnlicher Abscheu, *Aversatio sensitiva.*

B

Bien aparente: Schein-Gut, *Bonum apparens.*

C

Cambio: Veränderung, *Modificatio.*
Causa: Ursache, *Causa.*
Causa eficiente: Wirkende Ursache, *Causa efficiens.*
Complemento: Erfüllung, *Complementum.*
Comprender: Begreifen, *Comprehendere.*

Concepto: Begriff, *Notio.*
Conjunciones: Verknüpfungswörter, *Conjunctiones.*
Conocimiento confuso: Undeutliche Erkenntnis, *Cognitio confusa.*
Conocimiento intuitivo: Anschauende Erkenntnis, *Cognitio intuitiva.*
Conocimiento simbólico: Figürliche Erkenntnis, *Cognitio symbolica.*
Contingente: Zufällig, *Contingens.*
Continuidad: Stetigkeit, *Continuitas.*
Cosas conexas: Verknüpfte Dinge, *Connexa.*
Cosas relacionadas entre sí: Sich auf einander beziehende Dinge, *Relata & Correlata.*

D

Deseo sensitivo: Sinnliche Begierde, *Appetitus sensitivus.*
Disposición natural: Natürliches Geschick, *Dispositio naturalis.*
Displacer: Unlust, *Taedium.*

E

Efecto (acción): Wirkung, *Effectus, Actio.*
Entendimiento puro: Reiner Verstand, *Intellectus purus.*
Equivalencia: Gleichgültigkeit, *Aequipollentia.*
Especie: Art der Dinge, *Species.*
Especies subalternas: Besondere Arten, *Species subalternes.*
Espontaneidad: Willkür, *Spontaneitas.*
Espontáneo: Willkürlich, *Spontaneum.*
Estado: Zustand, *Status.*
Estado de pensamientos ordenados: Stand ordentlicher Gedanken, *Status perceptionum ordinatarum.*
Esteidad: Diesheit, *Haecceitas, Principium individuationis.*
Estructura: Art der Zusammensetzung, *Structura.*
Excepción: Ausnahme, *Exceptio.*
Existencia: Wirklichkeit, *Existentia, Actus.*
Experimentos: Versuche, *Experimenta.*
Evento: Begebenheit, *Eventus.*
Explicar (definir) de forma inteligible: Verständlich erklären, *Intelligibili modo explicare.*

F

Facultad: Vermögen, *Potentia.*
Facultad del recuerdo: Vermögen sich zu besinnen, *Reminiscentia.*
Ficción: Leere Einbildung, *Figmentum.*
Fin: Absicht, *Finis.*
Fuerza (facultad): Kraft, *Vis.*
Fuerza elástica: Ausdehnende Kraft, *Vis elastios.*
Fuerza originaria: Ursprüngliche Kraft, *vis primitiva.*
Fundamentado: Gegründetes, *Causatum.*
Fundamento: Grund, *Ratio.*

G

Género: Geschlechte der Dinge, *Genus*.

H

Hábito: Fertigkeit, *Habitus*.

I

Imaginación: Einbildungskraft, *Imaginatio*.
Imaginaciones: Einbiidungen, *Phantasmata*.
Individuos: Einzelne Dinge, *Individua*.
Influjo: Einfluβ, *Influxus*.
Ingenio: Witz, *Ingenium*.
Interjecciones: Zwischenwörter, *Interjectiones*.

L

Limitación: Einschränkung, *Limitatio*.
Límites: Schrancken, *Limites*.
Lógica de lo probable: Vernunftkunst des Wahrscheinlichen, *Logica probabilium*.

M

Materia cohesiva: Eigentümliche Materie, *Materia cohaerens*.
Materia extraña: Fremde Materie, *Materia interlabens*.
Motivo: Bewegunsgrund, *Motivum*.
Mundo (universo): Welt, *Universum*.

N

Necesidad de la naturaleza: Notwendigkeit der Natur, *Necessitas physica*.
Necesidad en la libertad o de las costumbres: Notwendigkeit in der Freiheit, oder der Sitten, *Necessitas moralis*.
Nexo: Zusammenhang, *Nexus*.
Nombre: Name, *Nomen*.

O

Ocultamiento por transposición: Versteckung durch Versetzung, *Crypsis per transpositionem*.
Oposición: Entgegensetzung, *Oppositio*.
Órganos de los sentidos: Gliedmassen der Sinnen, *Organa sensoria*.

P

Palabra de negación: Verneinungswort, *Vocula negationis, signum negationis*.
Palabra de nexo: Verbindungswort, *Copula*.
Participios: Mittlere Wörter, *Participia*.

Pasión: Leidenschaft, *Passio.*
Pensamiento: Gedanke, *Perceptio, Cogitatio.*
Placer: Lust, *Voluptas.*
Preposiciones: Beiwörter der Namen, *Praepositiones.*
Principio de contradicción: Grund des Widerspruches, *Principium contradictionis.*
Principio (fuente) del cambio: Quelle der Veränderung, *Principium mutationum.*
Principio de los indiscernibles: Satz des nicht zu unterscheidenden, *Principium indiscernibilium.*
Principio de razón suficiente: Satz des zureichendes Grundes, *Principium rationis sufficientis.*
Principio de reducción: Grund der Verkehrung, *Principium reductionis.*
Pronombre: Vorwort, *Pronomen.*
Propiedad: Eigenschaft, *Attributum.*
Proposición: Satz, *Propositio.*
Proposiciones vacías: Leere Sätze, *Propositiones identicae.*

R

Razón: Venunft, *Ratio.*
Reacción: Gegenwirkung, *Reactio.*
Reaccionar: Zurückdrücken, *Reagere.*
Reflexionar: Überdenken, *Reflectere.*
Representación: Vorstellung, *Idea.*

S

Salto: Sprung, *Saltus.*
Sensación: Empfindung, *Sensatio.*
Signo artificial: Willkürliches Zeichen, *Signum artificiale.*
Sintonía o armonía preestablecidas: Vorherbestimmte Übereinstimmung oder Harmonie, *Harmonia praestabilita.*
Solidez: Gründlichkeit, *Soliditas.*
Surgir instantáneamente: Auf einmal entstehen, *in instanti oriri.*
Surgir sucesivamente: Nach und nach entstehen, *Successive oriri.*
Sustancia: Vor sich bestehendes Ding, *Substantia.*
Sustantivo: Wesentlicher Name, *Substantivum.*

T

Tamaño: Gröβe, *Quantitas Magnitudo.*

V

Verbo: Hauptwort, *Verbum.*
Vocablos (palabras): Würter, *Vocabula.*
Voluntad antecedente: Vorhergehender Wille, *Voluntas antecedens.*
Voluntad consecuente: Nachfolgender Wille, *Voluntas consequens.*

Christian Wolff es un filósofo que ha quedado de algún modo semioculto a la sombra de Leibniz y de Kant, tachado por la fuerza de unas cómodas medias verdades; ni mero sistematizador y divulgador de Leibniz ni interlocutor mudo y limitado de Kant, pasó de ser el más leído y traducido de su época, "*el más grande de entre todos los filósofos dogmáticos*" –Kant dixit–, a la condición de filósofo prácticamente olvidado. En él encuentra perfección y acabamiento el genial Leibniz en un imponente y voluminoso sistema –más de 70 gruesos tomos– en el que no queda apenas asunto por tratar, y de él parte la "revolución" kantiana, que sin Wolff no se entiende. En no pocas cosas más contemporáneo que Kant, es, en lengua castellana, un continente por descubrir. Ésta es la primera vez que se traduce al español una obra completa de Wolff. Se trata de la *Metafísica alemana*, la más representativa de sus obras ya que sintetiza en pocas páginas todo su sistema de Filosofía.

Agustín González Ruiz (Madrid, 1964), Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y en Lógica y Teoría de la Ciencia por la Ludwig-Maximilian de Múnich; ha sido becario del ÖAD, del DAAD y de la Caja de Madrid. Autor de *La polémica Einstein-Kant*, Madrid (Tesis Doctoral), 1992, *Die Netzwerktheorie der Handlung*, Francfort, Peter Lang, 1998, y diversos artículos en revistas especializadas, ha realizado varias traducciones siempre en el campo de la filosofía.


ISBN 84-460-0965-X
9 788446 009658

